

Creuzer, Christoph Andreas Leonhard / Schmid, Carl Christian Erhard, /
Heyer, Georg Friedrich,

Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf
die neuesten Theorien über dieselbe

Giessen 1793

Ph.pr. 320 q

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040235-2

VD18 1120155

~~Ph. 174~~

Philos. Anthropol. Scr. part. 1431.

R.

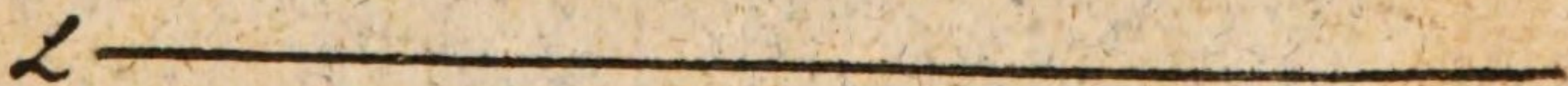
Skeptische
Betrachtungen
über
die Freyheit des Willens

mit Hinsicht auf die neuesten Theorien

über dieselbe

von

Leonhard Kreuzer.



Gießen

bei Georg Friedrich Heyer.

1793.



Le fatalisme semble prêt, à envahir & la philosophie & la religion hidre renaissante, hidre victorieuse dans tous les systèmes ; s'accommodant de l'idéalisme le plus subtil, come de materialisme le plus grossier, & des systèmes mixtes & du plein & du vuide & des atomes & des monades ; tantot portant ses têtes levées, tantot s'insinuant par les détours les plus artificieux, quelque fois se montrant à decouvert, & soutenant en face qu'elle n'est point elle.

Premontval sur la liberté.

Seinen
verehrungswürdigen Lehrern

in Marburg und Jena,

und

seinen geliebten Freunden

zum

Denkmal

seiner Dankbarkeit und Liebe

gewidmet

von dem Verfasser.

Verzeichnis der in der

543

Leinen gebunden

Deukmal

seiner Dankbarkeit und Liebe

1934-1935

von dem Verfasser.

Vorrede.

Die großen und merkwürdigen Begebenheiten, die sich seit kurzem in dem Gebiet der Philosophie ereignet haben, mußten ganz natürlich in den Gemüthern vieler lebhaft theilnehmenden Zuschauer ein gewisses Staunen erregen, das wie jede heftige Gemüthsbewegung für die Freyheit und Unbefangenheit der philosophischen Untersuchung gefährlich hätte werden können, wenn nicht von Zeit zu Zeit die öfters unwillkommene Erinnerung wäre gegeben worden, daß — wo noch so vieles geschah, doch bey weitem nicht alles geschehen sey, und daß man mit der Philosophie so wenig, als mit irgend einer menschlichen Angelegenheit, jemals völlig ins Reine komme.

Wenn man die entscheidende Sprache und den impofanten Ton zu Herzen nimmt, der hin und wieder in philofophifchen Unterredungen und Schriften herrfchend werden will, fo möchte es einem wirklich leid werden um das Schickfal mancher wackerer Männer, die das noch *suchen*, was ſchon *gefunden*, die da noch im Schatten der Nacht oder der Dämmerung vertrettenen Spuren der Wahrheit nachgehen, wo ſo viele in hellem Mittagslicht ſicher einher wandeln, die noch über Zweifeln und Bedenklichkeiten brüten, welche doch alle ſchon längſt zu voller Befriedigung aller Selbſtdenker gelöst und gehoben ſeyn ſollen. Ihre ſkeptiſche Beſcheidenheit möchte, fürcht' ich ſehr, von manchen andern, die ohne groſſen Aufwand eignen Forschungsgeiſtes es ſehr bequem finden, alles für rein und berichtet von andern willig anzunehmen, für unerträgliche Unbeſcheidenheit gegen die Ausprüche ihrer Gewährsmänner (die doch wahrhaftig zu groſe Männer ſind, um ſich ein Recht auf blinden!Glauben an ihr Anſehen anzumaſſen), oder für einen Beweis

Beweis einer gar unrühmlichen Unkunde der gegenwärtigen Lage der Dinge, genommen werden.

Dem Verfasser gegenwärtiger Schrift, der darinn verschiedene Gründe vorträgt, weswegen er noch keine bisher bekannte Philosophie über die Freyheit des Willens für völlig erschöpfend und befriedigend halten kann, werden — daher vermuthlich einige Zeitgenossen von der oben beschriebenen Gemüthsstimmung auf gute Art zu verstehen geben: er habe sich mit seinen skeptischen Betrachtungen eine sehr undankbare Mühe gegeben, und es wäre wegen des Fleisses und der Fähigkeiten, die man übrigens dem Verfasser nicht geradezu absprechen wolle, doch wirklich schade, daß dies Produkt um etwan ein Jahrzehend zu spät erschienen wäre, um sich eine günstige Aufnahme zu versprechen.

Indefs fehlt mir es doch auch nicht an Gründen, die mich eine bessere Hofnung für diese skeptische Untersuchung hegen lassen.

Vielleicht entschuldigen mich einige Verhältnisse, worinn ich mit dem Verfasser stehe, wenn ich auch ein paar Worte über denjenigen Theil seines Buchs hinzufüge, worinn er sich mit derjenigen Vorstellungsart der Freyheitstheorie beschäftigt, die ich in meinem Versuch einer Moralphilosophie erklärt habe.

Diese Theorie hat nun, wie jede Freyheitslehre, zwey Seiten, eine spekulative und eine praktische.

Fast alle bisherige Freyheitslehren, die Herr *Creuzer* von der praktischen Seite gut findet, scheinen ihm in spekulativer Hinsicht unbefriedigend, und umgekehrt. Die meinige hat das Schicksal betroffen, daß sie in diesem Buche aus dem spekulativen Gesichtspunkte mit eben so viel Güte in Schutz genommen, als in praktischer Beziehung mit unerbittlicher Strenge weggewiesen worden ist. Es wird ihr sogar das Aergste nachgesagt, was sich nur von ihr denken und

und sagen läßt, nemlich — sie zerstöre alle Moralität und stürze alle Moral über den Haufen.

Mich beklagen über bösen Willen meines Gegners darf ich nicht, da wir zwar, wie klar vor Augen liegt, Feinde, aber in der That so gute Feinde sind, daß wir uns ohne Bedenken auch Freunde nennen könnten.

Weichen kann ich auch nicht, ohne meinem Gegner von einer andern Seite in die Hände zu fallen, und ohne das seltsamste aller Abenteuer zu wagen, dem Verstande meiner Leser und meinem eigenen den Glauben an einen Gedanken anzumuthen, der die besondere Eigenschaft hat, nur wider die nothwendigen Verstandesgesetze gedacht werden zu können — den Gedanken einer Nothwendigkeit die Nicht-nothwendigkeit ist, eines unbeschränkten Vermögens, das nicht alles vermag, eines Unvermögens, das doch das völligste Vermögen ist, eines vollständigen

digen Grundes, der nicht nothwendig begründet, eines Individualdings, das sich wie ein abgezogenes Allgemeinding verhält, also bestimmt und auch unbestimmt ist; endlich einer Unabhängigkeit, die aus einer doppelten Abhängigkeit hervorgeht.

Man kann diesen undenkbaren Gedanken, diesen Nichtgedanken, der doch für einen Hauptgedanken gelten soll, von einer Stelle der Theorie an einen andern Platz hinbringen, man kann ihn aus der Sinnenwelt in die Welt der Noumenen verpflanzen (von der Welt *an sich* versteht sich ohnehin, daß von ihr im Gegensatz der erkennbaren und denkbaren Welt nie anders als ganz im Allgemeinen und zu geringer Erbauung die Rede seyn könne); man kann gewissen anstößigen und wegen ihrer Bestimmtheit ein wenig unbequemen Formeln aus dem Wege gehen, und bequemere (ich meyne, lenksamere, unbestimmtere) dafür gebrauchen; man kann endlich neue Vermögen der Willkühr erdichten, sie aus ihrer

Natur-

Naturverbindung herausreißen , und so als isolirte Unbestimmtheiten aufstellen , und was von dem abstrakten Begriffe in seiner Abgezogenheit gilt , ohne viele Umstände auf eine wirkliche individuelle Sache übertragen — aber der Widerspruch selbst bleibt was er war , der Verstand kann nicht denken wider die Gesetze der Möglichkeit alles Denkens.

Den Angriff meines Gegners zu erwiedern, geht leider! auch nicht wohl an. Denn es giebt hier nichts niederzureißen , weil nichts gebaut ist. Wer zur gegenwärtigen Stunde noch keine Wohnung bezogen hat , der kann nicht wohl daraus vertrieben werden. Hier läßt sich dem bloßen undogmatifchen , Anspruchslosen Skeptiker kein Urtheil abgewinnen , und die Vertheidigung pflegt immer um so schwerer und mislicher zu seyn , je mehr sie bloße Vertheidigung seyn , und je weniger sie den Kampfplatz in des Feindes eignem Lande und Gebiet sich wählen kann.

Was

Was heisst es denn aber: *alle Moralität zerstören, alle Sittenlehre umstürzen*? Sollten diese Begriffe nicht noch zu wenig entwickelt und berichtigt seyn, als dass man sie zu bestimmten philosophischen Urtheilen gebrauchen, und darunter sicher subsumiren könnte?

Wie? wenn nun mein angeschuldigtes Hauptvergehen und das Unsittliche meiner Theorie, etwan darinn bestünde, dass ich einen Gedanken, der (ein Paar philosophische Schulen ausgenommen, sonst) allgemein angenommen, und dessen Wahrheit von allen guten und minder guten Menschen im gemeinen Leben eingestanden und vorausgesetzt wird, weder verläugnet, noch verschwiegen, noch in künstliche Formeln eingehüllt und dahin, wo man ihn nicht gleich suchen möchte, versteckt, sondern ehrlich und offen vor Augen gelegt habe. Dieser Gedanke ist: es giebt auch ein moralisches Unvermögen, oder es giebt für den Menschen kein sittliches Allvermögen; wir Menschenkinder sind weder mächtig genug

nug, um ein moralisches Vermögen in ein sittliches Unvermögen, oder dieses in jenes umzuschaffen; noch ist uns sammt und sonders die *Bosheit* eigen, unser eignes sittliches Vermögen in sittliches Unvermögen, oder gar in ein unsittliches Vermögen umzuwandeln, und das, was unser höchstes und oberstes Gut ist, um nichts und wieder nichts zu vertilgen.

Mehr als dies *wollte* ich wenigstens nicht behaupten, und was ich behaupten wollte, das habe ich so *denken* wollen, dafs es von einem menschlichen Verstande nach seinen Denkgesetzen gedacht, und so bezeichnen wollen, dafs es meinem Sinn gemäs verstanden werden könnte und müfste. Ich bescheide mich gern, dafs mir vielleicht künftig eine Inkonsequenz im Gedankengang oder auch ein philosophischer Sprachfehler im Ausdruck gezeigt werden kann. Aber gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit getraue ich mir, diese Theorie (die übrigens ganz und gar nicht für meine eigne Erfindung, sondern nur für meinen eignen

Fund

Fund ausgegeben werden kann,) gegen diesen und andere Gegner in Sicherheit zu bringen.

In einem gewissen Sinne des Worts könnte freylich diejenige Freyheitslehre *moralischer*, denn die meinige, heißen, worinn gar keines moralischen Unvermögens Erwähnung geschähe; und dafür ein allmächtiger Einfluß der Moral und der Moralisten vorgegeben würde. Allein sollten sich Tugendliebe und Wahrheitsliebe einander Abbruch thun können, dürfen, oder gar müssen?

Ein Mann, bey dem dies wohl nie der Fall war, sagt in einer Vorrede, dergleichen wenige geschrieben worden, zu einem Buche, das unter die sittlichsten Bücher dieser Zeit gehört: Erbaulicher, als die Schöpfung; moralischer als Geschichte und Erfahrung; philosophischer als der Instinkt sinnlich vernünftiger Naturen, sollte das Werk nicht seyn. —

Und

Und das sollte meine Freyheitslehre auch nicht seyn — möchte ich sagen, wenn es mir vergönnt wäre, in jene goldenen Worte meine ganze Apologie für die Behauptung eines moralischen Unvermögens zu fassen. Sollten aber etwa manche andere Philosophen für die *Sittlichkeit* großes Unheil befürchten, weil dem Begriff von menschlicher *Unfittlichkeit* einige Gefahr droht, das Merkmal ursprünglicher Bosheit einzubüßen; oder sollten sie wegen der Behauptung menschlicher *Würde* und *Verdienstes* in Verlegenheit gerathen, weil der Begriff von menschlicher *Unwürde* und *Schuld*, wie sie meynen über Gebühr gemildert wird: so dürfte sich vielleicht keine ganz unpassende Parallele zwischen jenen ehemaligen Theologanten, die bey Bezweiflung der Existenz oder Milderung des Begriffs vom Teufel die Ehre *Gottes* gefährdet glaubten, und diesen Philosophen ziehen lassen, denen der Tugend ihr Verdienst geschmählert zu werden scheint, wenn dem Laster keine absolute Bosheit zum Grunde liegen, und keine absolute

solute Schuld anhängen, und keine absolute Strafe nachfolgen sollte.

Mehr zu sagen, würde zu viel für eine blofse Vorrede seyn; und vielleicht wäre es sogar rathsam gewesen, noch weniger, oder allenfalls auch gar nichts hier zu sagen. Giefsen den 10. Merz 1793.

Carl Christian Erhard Schmid,

Einleitung.

Ich sehe voraus, daß man mir es wenigstens als eine jugendliche Vermessenheit anrechnen werde, über einen Gegenstand, an dem seit Jahrtausenden der menschliche Geist sich versucht und beynah erschöpft hat, auch meine Stimme geben zu wollen. Allein man wird gewiß gelinder von diesem Unternehmen urtheilen, wenn man die Entstehung dieses Werkchens, und die Absicht, die ich damit zu erreichen wünsche, einer nähern Erwägung würdigen wird.

Unzufrieden mit dem System des Determinismus, dem mein eigenstes innigstes Gefühl widersprach, und gequält von dem Gedanken an die trostlosen Folgen desselben, die meine frühere Lehrer umsonst mir zu verbergen suchten, betrat ich mit freudiger Ahndung eines besseren Ausgangs den Weg, den der unsterbliche Weise vom Königsberge seinen Zeitgenossen zeigte. Ich sog mit Wonne die Lehre ein, die mir eine wahre und dauernde Beruhigung in der wichtigsten Angelegenheit meines Geistes und Herzens und eine vollendete Auflösung des größten Räthfels der Menschheit versprochen.

Schon glaubte ich dem Ziele nahe zu seyn und meine kühnsten Hoffnungen und Wünsche

*

erfüllt

Einleitung,

erfüllt zu sehen, als unerwartet neue unauflöslich scheinende Zweifel sich meinem Geiste darstellten.

Ich las den *Versuch einer Moralphilosophie* des Hrn. Prof. Schmid in Gießen, ein Buch, für dessen Werth die Stimme des Publikums schon zu entscheidend sich erklärt hat, als dafs es meines Lobes noch bedürfte. Was ich vorher nur noch in dunkler Ferne ahndend erblickte, lag jetzt hell und deutlich vor meinen Augen. — Allein je gröfser, je wunderbarer, möcht' ich sagen, die Befriedigung war, mit der ich die scharffinnigsten Auseinandersetzungen der sittlichen Begriffe in mich aufnahm, desto mehr überraschte mich der intelligible Fatalismus des Verfassers. —

Schon glaubte ich dem unfeeligen System des Determinismus glücklich entgangen zu seyn, — schon triumphirte ich in der gewissen Hofnung, die Freyheit des Willens gerettet gegen alle Einwürfe, und erhaben über jeden Zweifel in ihrem reinsten Lichte zu erblicken, als ich das Ziel, das ich beynahe erreicht zu haben wähnte, durch jenen Fatalismus plötzlich aus meinen Augen weggerückt sah. — Jetzt stand ich da, bestürmt von einem Heere von Zweifeln. Zum Umkekren war es zu spät, und was hätte ich auch damit gewonnen? — Ich war ja von der Unwahrheit und Trostlosigkeit des Determinismus längst überzeugt. Eben so wenig konnte ich mich dem System des Indeterminismus ergeben, gegen welches sich die Gesetze meines Denkens empörten.

Ein

Einleitung.

Ein Funke von Hofnung lebte wieder in mir auf, als ich bemerkte, daß man gerade mit dem Abschnitt der Schmidischen Moral, der meine Ruhe mir zu rauben drohte, fast allgemein unzufrieden war. Ich horchte begierig auf die einzelnen Stimmen würdiger Männer, die zum Theil vor den Augen des philosophischen Publikums diesen so durchaus konsequent scheinenden Fatalismus bestritten, allein — sie alle befriedigten mich nicht.

Ich sah mich mitten in das große Labyrinth menschlicher Meinungen zurückgestoßen, ohne den Faden, an dem ich mich einzig herauszuwinden vermocht hätte, wiederfinden zu können. — Ich vermifste in mir den allbelebenden Gedanken einer moralischen Welt und eines unendlich heiligen Regierers derselben; ich litt an meinen edelsten Begriffen, und war auf dem Punkt, den Glauben an mich selbst zu verlieren. —

In diesem mich rings umfangenden Dunkel bot eben der zuerst mir die helfende Hand des Freundes, der durch seinen Fatalismus mich aus meinem süßen Traume geweckt, und mit ihm meine liebsten Hofnungen, mit ihm meine Ruhe mir entrißen hatte. Er gestand mir, daß er selbst nicht ganz zufrieden mit seinem Fatalismus etwas Besseres suche *), und forderte selbst mich auf, die
noch

*) Es geschah dies lange vor der Erscheinung der zweyten Ausgabe der Moralphilosophie. Ob der würdige Verf. derselben auch jetzt noch das nemliche sagen würde, wage ich nicht zu behaupten.

Einleitung.

noch lange nicht aufs reine gebrachte Lehre von der Freyheit des Willens einmal vollständig nach Kantischen Prinzipien zu bearbeiten, um die Aufmerksamkeit des Publikums aufs neue darauf hinzulenken, und durch die angestellte Revision des bisherigen, etwas besseres, wo nicht selbst zu finden, doch wenigstens zu veranlassen und vorzubereiten. Dies letztere ist denn auch einzig die Absicht dieses Werkchens, und wohl mir, wenn ich sie erreiche! Denn gewiss bin ich nicht der einzige, der in dieser wichtigsten aller Lehren nähere Aufklärung wünscht. Die ruhige Stille, die jetzt in Absicht auf sie unter unsern Philosophen herrscht, scheint mehr die Folge einer Resignation auf bessere Ueberzeugungen als einer schon wirklich erlangten beruhigenden Gewissheit zu seyn. Welchen Dank würde also der nicht ärndten, der diese alle Philosophie begründende Lehre aus dem zweifelhaften Dunkel hervorzieht, indem sie noch immer eingehüllt liegt.

Ueberhaupt muß ich hierbey bemerken, daß der grösste Theil dieses Werkchens schon vor der Ostermesse 1792 ausgearbeitet war, also zu einer Zeit, wo die beyden wichtigen Abhandlungen über diesen Gegenstand, von Reinhold und Kant, noch nicht erschienen waren.

Die Alten nannten den Menschen Mikrokosmos, und warlich man braucht eben nicht Philosoph zu seyn, nicht Jahrelang über sich und seine Natur nachgedacht zu haben, um darin den passendsten Ausdruck für sein eigenes Individuum zu finden. Welche verworrene Menge, welche gährende Mischung von Gedanken und Bestrebungen, Vorstellungen und Wünschen, Neigungen und Gefühlen! Welche Widersprüche in unserem Innern! Welcher Gegeneinanderdrang widerar- tiger Bedürfnisse! Welches Ringen und Kämpfen, Unterliegen und Ueberwinden! Jetzt aufgeschwellt von edler Begierde, sich auszubreiten, neue Entdeckungen zu machen, herumzuschweifen in dem großen All der Natur; dann wieder niedergedrückt, hingegeben in thatenlose Trägheit, willig sich der Einschränkung zu überlassen, in dem Gleise der Gewohnheit hinzufahren und sich um nichts zu bekümmern. —

So wenig aber ein lange fortgesetztes Studium dazu erfordert wird, um diese Beobachtungen an sich und andern zu machen, eben so wenig bedarf es einer angestregten Aufmerksamkeit auf sich selbst, um gewisse *herrschende Bestrebun-*

gen und Gefühle, gewisse in dem beständig fortfließenden Strome von Veränderungen *immer wiederkommende Vorstellungen* zu bemerken. Kaum beginnt es in der ungewissen Dämmerung unserer Begriffe ein wenig zu tagen, so heben sich aus dem verworrenen Chaos von Vorstellungen, Regungen und Gefühlen mehrere empor, werden sichtbarer dem Auge unsers Geistes, sichtbarer und kenntlicher, je weiter und weiter sich der holde Schimmer verbreitet, bis endlich das vollere Licht der Erkenntniß hervorgeht, das dem entzückten Auge in dem bissher so verworren so chaotisch scheinenden Ganzen eine Welt voll unendlicher Harmonie und Ordnung und Schönheit enthüllt. Freylich wird dieser letztere entzückende Anblick nur wenigen Sterblichen zu Theil, nur wenige erreichen den hohen allumfassenden Standpunkt, von dem herab sie das ganze System unserer geistigen und körperlichen Kräfte zu überschauen vermögen.

Aber man bedarf auch dieses hohen allumfassenden Standpunktes nicht, um mit sich selbst, mit seinem eigenen Ich, und durch dasselbe mit der menschlichen Natur überhaupt bekannter zu werden. Die Vernunft behauptet bey der fortschreitenden Entwicklung unserer Kräfte ihr Recht, und kündigt

— o —

3

kündigt sich uns als die Königin und Gesetzgeberin unseres Geistes auf die nachdrücklichste Weise an, wenn nicht zufällige Hindernisse diese naturgemäße Entwicklung hindern.

Ein Blick in die ihn umgebende Sinnenwelt überzeugt den Menschen bald, daß er nicht für die Kontemplation allein, nicht für ein kaltes unthätiges Anstaunen der Allwirksamkeit der Natur, sondern hauptsächlich zum Handeln, zur eigenen Thätigkeit bestimmt sey. Durch dieß Handeln und nach dem Verhältniß dieser Thätigkeit werden seine schlafenden Kräfte geweckt, geübt und gebildet. Er gelangt allmählig zum Gefühl seiner Persönlichkeit und seiner mit der ganzen physischen Natur unvergleichbaren Würde. —

Er findet ein Gesetz in sich, das ihn über die ganze Sinnenwelt und ihre Gesetze erhebt, das die Vernunft selbst unabhängig von allem, was wirklich geschieht, und frey von allem äußern Zwange, ihm für alle seine Handlungen vorschreibt.

Mag es auch seyn, daß nur wenige Menschen dieses Gesetzes deutlich und in seinem ganzen Umfange sich bewußt werden, daß nur wenige es in seiner ganzen Hoheit und Würde, in seiner sonnenklaren, fleckenlosen Reinheit erblicken,

es ist die ewige Regel aller Handlungen eines jeden Menschen, das Urbild das ihm beständig dunkler oder deutlicher vorschwebt, — es liegt in jedem, als ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und in sich selbst vollendetes Ganze.

„Wir haben einen Freund in uns — ein zartes
„Heiligthum in unserer Seele, wo die Stimme
„und Absicht Gottes lange Zeit sehr hell und klar
„wieder tönet. Die Alten nannten sie den *Dämon*,
„den guten *Genius* des Menschen, dem sie mit so
„vieler Jugendliebe huldigten, mit so vieler Ehr-
„furcht folgten. Christus begreifts unter dem
„klaren Auge das des Lebens Licht ist und den
„ganzen Leib licht macht. David bittet darum,
„als um den guten und freudigen *Lebensgeist*, der
„ihn auf rechter ebener Bahn führe, u. f. Mö-
„gen wirs nun *Gewissen*, innern Sinn, Vernunft,
„den *λογον* in uns nennen, oder wie wir wollen;
„genug es spricht laut und deutlich zumal in der
„Jugend, ehe es durch wilde Stimmen von außen
„und innen, durch das Gebrause der Leidenschaft
„und das Geschwätz einer klügelnden Unvernunft
„allmählig geschweigt oder irre gemacht wird.
„Wehe dem, bey dem es so stumm und irre ge-
„macht ward! — er wird allmählig *ohne Gott* in
„der Welt, geht wie ein irres Schaaf umher,
„ohne gefunden moralischen Sinn, ohne das
„Gött-

„Göttliche in einer Sache des Lebens an sich und
 „andren zu fühlen. — Laß nun einen Schwätzer
 „und Zweifler dagegen sagen, was er will: *Er-*
 „*fahrung* geht über Geschwätz und Zweifel. *)

Der Unterschied zwischen dem, was *geschieht*
 und was *geschehen soll*, ist daher auch selbst der ge-
 meinften Menschenvernunft geläufig, und sie
 müßte aufhören, Vernunft zu seyn, — was sie
 weder kann noch darf, — wenn sie ihn verken-
 nen oder bezweifeln wollte. Selbst der grösste
 Bösewicht muß ihn anerkennen, sein Geist muß
 sich vor dem hohen Ideal der Sittlichkeit beugen,
 das unvertilgbar ihn an seine Pflichten erinnert,
 das so oft und so richterlich streng seine Laster-
 thaten verdammt, er muß sich vor diesem hohen
 Urbild beugen, so wenig er auch ihm sich
 anzunähern strebt; er muß es bekennen, daß
 das moralische Gesetz auch sein Gesetz sey,
 daß er es zwar nicht befolgt aber befol-
 gen *sollte*. Mag er auch mit dem Munde dieses
 Gesetz verläugnen; es bleibt im Gewissen und
 bricht einmal unversehens hervor, wie im Maho-
 met des Dichters, da er in sich gekehrt, und *be-*
troffen die schauderhafte Worte ausspricht:

A 3

II

*) Briefe das Studium der Theologie betreffend 3ter
 Theil S. 91. 92.

Il est donc des remords!

Eine nähere Entwicklung dieses Gesetzes wird weiter unten noch folgen. Kant faßt dasselbe in den erhabenen Formeln zusammen

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du
„zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Ge-
„setz werde oder: Handle als ob die Maxime deiner
„Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen
„Naturgesetz werden sollte.“

Es ist dieß Gesetz so fest in den letzten Tiefen unsers Geistes gegründet, daß es ungeachtet der unermesslichen Summe von wirklichen Handlungen, die ihm entgegen sind, immer unverändert, immer ein's und dasselbe bleibt. Es kann zwar auf eine Zeitlang unterdrückt und zum Schweigen gebracht, aber nie aus der Seele vertilgt werden. Man braucht es nur zu hören und zu verstehen, um es sogleich für das was es ist, für eine unbedingte, uneingeschränkte nothwendige unwandelbare und allgemeingültige Norm unserer Handlungen zu erkennen. Aber auch unerkannt, unentwickelt fodert es eine unnachlässliche Befolgung. Ja das noch unentwickelte Bewußtseyn desselben erregt manche Gefühle und erzeugt manche Urtheile und Handlungen, die nicht selten

ten besser find, als die, welche auf deutlich entwickelte Raïsonnements sich gründen.

Schon in diesem dunkelherrschenden Bewußtseyn, diesem unläugbaren Faktum der menschlichen Natur, erkennt sich der Mensch als Glied einer überfinnlichen Welt, als Bürger eines Reiches vernünftiger Geister, die erhaben über jeden Einfluß fremder Kräfte und frey von allem äußern Zwange sich selbst Gesetze geben, und nur ihren eigenen Gesetzen gehorchen. *) Autonomie, Unabhän-

A 4

*) Einen herrlichen Kommentar über diese Worte fand der Verf. in einem der neuesten Stücke der Thalia in einem mit wahrer Begeisterung geschriebenen Gedicht: *die Seele*. Fragment eines grösseren Gedichts von Conz. Die Stelle ist zu schön, als daß ich sie nicht ganz meinen Lesern mittheilen sollte:

Erhabnes Loos! Nicht Mittel nur allein
Bedingt mit deiner Kraft, mit deinem Seyn und Leben
An die Despotenhand der Macht dahin gegeben,
Nein selber Zweck des grossen All's zu seyn!
Ich bin: Hier stehe still, bewundernder Gedanke!
Zwar zugemessen ward mir nur ein Tropfe Zeit,
Eng ist sie meines Seyns, wie meines Wissens Schranke,
Doch floss er aus und fließt in eine Ewigkeit,
Und wuchern kann für sie die thatenreiche Zeit.
Dieses Wesen aufer mir, in tausendfacher Art
Verstandlos hier, dort mit Verstand gepaart,
Und daß mit leisern hier und dort mit lautern Schlägen

abhängigkeit von fremden Gesetzen und Freyheit sind also unzertrennlich mit einander verbunden, ja im Grunde nur Eins und dasselbe. Das Bewußtseyn der Freyheit ist gleich dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes ein Faktum der Vernunft, dessen Wirklichkeit wir unmittelbar ohne Schlüsse aus Erfahrungsdatis erkennen, eine Mitgabe der Natur die ohne unser Mitwirken von selbst sich entwickelt und bildet. *) Es ist nicht Folge vom Bewußt-

Des Lebens Pulse weit umher sich regen,
 Dafs eine weite reiche Welt
 In ihrem Schoos, ein Gott in seiner Hand mich hält
 Und Myriaden von Geschöpfen sein
 Mit mir am Busen der Natur sich freun:
 Weifs ich *durch* mich, *durch* mich allein.
 Ein Heiliges in mir entreißt mich der Begierde,
 Ein reiner Trieb, der eine Welt umschlingt
 Und nach der höchsten Geißlerwürde
 Nach der Vollendung Siegel ringt.
 Ihr hohes Ideal, wie aus krySTALLnem Spiegel
 Gestrahlt aus der Natur, tief eingeprägt in mir,
 Giebt meinem Geiste Licht, und meinem Herzen Flügel,
 Die aus dem Joch der Sinne losgespannt,
 Mich tragen in der Wahrheit Sonnenland.

*) Je me sens libre . . . Oui mon coeur le sent & souhaite que ce sentiment ne soit point trompeur. Il voudroit plus même, il souhaiteroit, que ce fut une preuve.

Premontval.

Dafs in diesem noch unentwickelten Gefühl prakti-

Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, sondern nothwendige Bedingung desselben, denn nur inwiefern wir uns als freye d. h. von der Sinnenwelt von physischen Gesetzen unabhängige Wesen betrachten, nur *insofern* können wir uns eine Handlungsweise vorschreiben, die *unbedingt* und *allgemeingültig* ist. Eine solche Handlungsweise, ein solches Gesetz ist eigentlich das Resultat unserer Freyheit, gründet sich einzig auf das Bewußtseyn unserer Persönlichkeit, unserer wesentlichen unvergleichbaren und unbedingten Würde. *)

In diesem Bewußtseyn erklären wir unsern Willen für frey von allem äußern Zwang, für un-

A 5

abhän-

sche und moralische Freyheit häufig mit einander verwechselt werden, ist wohl unläugbar. Aber daraus folgt noch nicht, daß wir uns der moralischen Freyheit gar nicht unmittelbar bewußt würden.

*) *Kant* nennt daher auch die Freyheit das principium essendi des moralischen Gesetzes. Wenn er aber das letztere zum alleinigen principio cognoscendi der erstern macht, so kan ich ihm darin nicht beypflichten; denn das Bewußtseyn der Freyheit ist nicht nur vor der Entwicklung des moralischen Gesetzes schon wirksam, sondern es führt auch eine so einfache so zuversichtliche Gewissheit mit sich, daß man es nothwendig für ein ursprüngliches unmittelbares Bewußtseyn erklären muß.

abhängig von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, urtheilen über Handlungen, daß sie hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich nicht *geschehen sind*. „Pflicht“, fragt daher Kant in der feyerlich erhabenen Stelle der Kritik der praktischen Vernunft Seite 154 „Pflicht! du erhabener götlicher Nahme, der du nichts beliebtes was Einschmeichelung bey sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, *) doch auch nicht

*) Wahr und schön sagt daher Kant in einer andern Stelle :

Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen. Sie hat ihr eigenthümliches Gesetz und auch ihr eigenthümliches Gericht.
*Esto bonus miles, tutor bonus arbiter idem
 Integer; ambiguae si quando citabere testis
 Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
 Falsus, et admoto dictet periuria tauro;
 Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
 Et propter vitam vivendi perdere causas.*

Ich unterliege der Versuchung diesen beyden trefflichen Stellen noch eine dritte aus dem vorhin angeführten Gedichte beyzufügen

Die Tugend weil sie Tugend ist zu lieben
 In ihrem Kampfe sich mit arbeitvoller Müh'
 Auch dann noch, lohnete der Kranz dem Kämpfer
 nie

Ein Unterthan der Pflicht mit Freudigkeit zu üben —
 Will auch verrätherisch durch süßer Lockung Spiel,

„nicht drohest, was natürliche Abneigung im Ge-
 „müthe erregte und schreckte, um den Willen zu
 „bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellest,
 „welches von selbst im Gemüthe Eingang findet,
 „und doch sich selbst wider Willen Verehrung
 „(wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt,
 „vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie
 „gleich insgeheim ihm entgegen wirken, welches
 „ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet
 „man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche
 „alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz aus-
 „schlägt, und von welcher Wurzel abzustammen
 „die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werths
 „ist, den sich Menschen allein selbst geben kön-
 „nen? Es kann nichts minderes seyn, fährt er
 „gleich darauf fort, als was den Menschen über
 sich

Und reizendem Gewinn das niedere Gefühl

Für ihre Herrschaft mich mit süßem Zwang beste-
 chen, —

Die Tugend an der Sinnlichkeit zu rächen

Mit der Vernunft Minervaschild

Bedekt des Gegners Riesenbild

Mit kühnem Muthe zu besiegen,

Dies ist das große Aufgebot an euch

Ihr Bürger in dem Sittenreich.

Hoch über Welten flammt in sonnenhellen Zügen,

Hell wie es euch im eignen Busen spricht

Das richtende Gesetz der Pflicht.

„sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) er-
„hebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge
„knüpft, die nur der Verstand denken kann —
„— nichts anders als die Persönlichkeit, d. i.
„Freyheit und Unabhängigkeit von dem Mecha-
„nism der ganzen Natur u. f. w.,

Diese Idee von Freyheit ist nun, wie dies jedem von selbst in die Augen springen muß, so wenig aus der Erfahrung geschöpft, daß sie ihr vielmehr widerspricht. Denn die Erfahrung kann uns nichts allgemeines, nichts nothwendiges, nichts von ihren eigenen Gesetzen unabhängiges liefern. Sie ist ein Produkt der Vernunft, durch eine gesetzmäßige, konsequente Wirksamkeit ihres Vermögens, auf eine uns unbegreifliche Weise gebildet, ein Faktum derselben, das uns unmittelbar mit dem Selbstbewußtseyn unserer vernünftigen und sinnlichen Natur gegeben ist, und worauf sich alle Zurechnung, Selbstzufriedenheit, Reue, kurz alle billigende und tadelnde Urtheile und Gefühle über unsere und anderer Menschen Handlungen gründen.

Auf den allenfallsigen Einwurf, daß das Bewußtseyn der Freyheit ungeachtet seiner Angebornheit und Unvertilgbarkeit dennoch uns täuschen könne, darf ich mich hier noch nicht einlassen

lassen. Ich stelle Freyheit hier noch bloß als Faktum des Bewußtseyns auf, und gehe ohne über ihre Realität zu entscheiden, sogleich zu einem andern Faktum des Bewußtseyns über, das dem vorigen gerade entgegen gesetzt zu seyn scheint, zu dem Bewußtseyn der *Eingeschränktheit unseres moralischen Könnens*. Obgleich die Behauptung eines solchen unmittelbaren Bewußtseyns nichts weniger als neu ist, so fürchte ich dennoch um so mehr Widerspruch dagegen zu erfahren, da besonders in der neuesten Periode der Philosophie einige der größten Denker in der Lehre von der Freyheit des Willens sogar die Gesetze des Denkens als entbehrliche und an den Fatalismus schmiedende Fesseln verwerfen zu müssen geglaubt haben.

Allein ich berufe mich auf das Selbstbewußtseyn eines jeden unbefangenen Menschen, und ich bin überzeugt: es wird für die Wahrheit dieser Behauptung entscheiden, daß mit dem Bewußtseyn des *moralischen Sollens* nicht immer das Bewußtseyn des *moralischen Könnens* verknüpft sey, daß wir im Gegentheil die Eingeschränktheit unsers moralischen Könnens oft nur zu stark, zu lebhaft empfinden. Wie oft fühlen wir uns nicht zu einer Handlung unwillkührlich fortgerissen

rissen, die wir mißbilligen? Wir sträuben uns gegen die Gewalt, die uns wider unsern Willen fortzureißen droht, wir bieten vielleicht alle unsere Kräfte zum Widerstand auf, umsonst! wir erliegen dem Kampfe mit uns selbst, und die Handlung — ist geschehen. Aber können wir eine solche Handlung für frey erklären? *) Müßten wir gleich, sobald wir an das reine heilige Sittengesetz denken, das Verwerfungsurtheil darüber aussprechen, so können wir sie uns wenigstens nicht zurechnen. Machten wir uns vielleicht auch etwa im Zustand des Affekts, wo wir nicht weiter denken, Vorwürfe darüber, so sprechen wir uns doch gewiss, sobald der Affekt vorüber ist, im Ganzen frey.

Doch nicht im leidenschaftlichen Zustand allein drängt sich uns das Gefühl der Abhängigkeit auf, oft überrascht es uns auch in der ruhigsten leidenschaftlosesten Stimmung und gar nicht als Folge eines vorhergegangenen Raïsonnements, sondern ganz als unmittelbares Bewußtseyn. Man frage nur den gemeinen Mann, der nie etwas weder von Determinismus noch Indeterminismus hörte, ob er von der unbedingten Freyheit

*) — — *εγω δ' ουν αιτιος ειμι* sagt dort Agamemnon
αλλα Ζεϋς και μοιρα και ηερόφοις Ερινυς.

heit seines Willens als einem *uneingeschränkten moralischen Können* eben so fest überzeugt sey, als von der moralischen Nothwendigkeit seiner Pflicht, dem *uneingeschränkten Sollen*? die Antwort wird gewiss, wenn er anders den Sinn der Frage gehörig verstanden hat, verneinend ausfallen. Das *Sollen* wird er ohne das mindeste Bedenken einräumen, aber das *Können* mit einem: „*Wollen habe ich wohl, aber am Vollbringen fehlt es mir*“, *) erwiedern. Er wird, wenn er ein edler Mann ist, in dem Bewusstseyn seines eingeschränkten moralischen Könnens in Klagen ausbrechen über die Schwäche und das Unvermögen der menschlichen Natur, aber wenn sein Bewusstseyn rein, wenn es vollständig ist, sich sicher losprechen. Ja wie kann auch der, welcher zum Anschauen des Göttlichen in sich gelangte, welcher in Augenblicken der grösseren freyeren Wirksamkeit seines Geistes sich emporgehoben fühlte, zu dem reinen Urbild der Sittlichkeit, zu dem hohen Ideal alles Guten, welcher tief die Wahrheit der erhabenen Worte empfand: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein

*) Aliud cupido, mens aliud suadet;

Video meliora proboque, deteriora sequor.

„allein *ein guter Wille*“, wie kann der, sage ich, noch glauben, daß es nur an seinem *Wollen* liege, warum er diesem Urbild noch nicht näher gekommen sey? Entweder er erblickte noch nie die Tugend in ihrer eigentlichen wahren Gestalt, von aller Beymischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet, in ihrer ganzen göttlichen Schönheit, noch nie schauerte Wonne sein Herz vor der Grösse des erhabensten aller Ideale seines Geistes, oder er muß es weinend bekennen: Ich *kann* nicht alles, was ich *soll*. Denn wie ist es möglich, daß ein Mensch die Sittlichkeit in ihrer reinsten Lichtgestalt, in ihrer hohen, alles andre überstrahlenden Majestät und Würde erblicken könne, ohne sich nicht ganz hinzugeben an sie, daß ihm nichts genug thät als sie, daß er nichts aus sich wirkt als sie? — — Wie ist es möglich, daß die Vernunft, sobald sie sich einmal als Königin und Gesetzgeberin unseres Geistes erkannt hat, nach *andern* als ihren *eigenen* Gesetzen wollen, *fremde* Gesetze ihren *eigenen* vorziehen könnte? — —

Doch ich vergesse, daß ich hier nur Fakta des Bewußtseyns aufstellen wollte, die jeder nur einigermaßen aufmerksame Selbstbeobachter in
seinem

seinem eigenen Busen finden kann, die er nur zu hören und zu verstehen braucht, um ihre Wahrheit anzuerkennen. Ich setze daher auch weiter nichts hinzu, als die gewiß allen meinen Lesern bekannte Thatfache, daß, wenn wir in die graue Dämmerung der Vorwelt zurückgehen, wo die Menschheit der Natur näher, wahrer und einfältiger war, daß wir da allenthalben das Gefühl der Eingeschränktheit unseres moralischen Könnens in seiner größten Stärke erblicken. Es würde mir leicht seyn, eine Menge Stellen zum Theil aus den ältesten Urkunden der Menschheit anzuführen, die ganz Ausdruck des innigsten, reinsten und wahrsten Gefühl's jene Thatfache allein unwidersprechlich bestätigen. *)

Auch

*) Aus vielen Stellen nur einige.

Hektor sagt Il. VI. 488. und 89. zur weinenden Andromache:

*μοῖραν δ' οὐτινα φημι πεφυγμένον εἰμὲναι ἀνδρῶν
οὐ κακόν, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸν ἐπὶ τὰ πρῶτα γένηται*

Zu den Zeiten des Krösus gab sogar noch das Orakel den Ausspruch

τὴν πεπρωμένην μοῖρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θῆω

Herod. l. 91.

Eben dies sagt eine Stelle des Euripides Hippol. v. 1256.

αὐτὸ ἐστὶ μοῖρας τῆς χρείας τ' ἀπαλλαγῇ

B

Auch erklärt schon dies Gefühl meiner Einsicht nach hinreichend, warum die Menschen in dieser frühen Periode beynahe alles, was in ihrem Innern vorgieng, auf eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit zurückführten. Denn so stark auch meist das Gefühl der Persönlichkeit der Freyheit in ihnen war, so war es das Bewusstseyn ihrer Eingeschränktheit, das Gefühl eines fremden Zwanges gewiss nicht minder.

Welche Auflösung dieser Antinomie war aber bey der alles personifizirenden, überall Gottheit athmenden und ahnenden Vorwelt natürlicher als — ein Deus ex machina? Doch kann es uns hier noch gleichgültig seyn, wie die Alten diese Antinomie sich lösten, *) wenn wir nur davon überzeugt sind, daß

und in einer andern Heraclidae V. 615. heißt es:

Μορσιμα δ' εστι Φυγεῖν

Θεμισ — & σοφίη

α τις ἀπωσεται

ἄλλα μάταν ὁ προθυμῶς

ἔξει γ' — —

*) Die Auflösung welche Xenophon den Araspas darüber geben läßt, ist besonders wegen ihrer Naivetät merkwürdig. Cyrus fragt den Araspas: Η και δυνηση απολιπειν την καλην πανθειαν; Duo γαρ ω Κύρις antwortet dieser σαφῶς εχω ψυχας. Νυν τουτο πεφίλοσοφηκα μετα του αδικου σιφισ του Ερωτος. Ου γαρ δη μια γε ουσια αμα αγαθη τε εστι και κακη ουδ' αμα καλωντε και

dafs sie dieselbe fühlten. Dann ist gleich die Beantwortung der Frage, ob das Gefühl der Freyheit und Abhängigkeit beyde unmittelbare Fakta unseres Bewustseyn's sind, nicht historisch, so läfst sich doch allerdings erwarten, dafs diese Gefühle, wenn sie wirklich Fakta des Bewustseyn's sind, in der Vorwelt bey der frühesten lautersten Einfalt des Menschenfinnes, da die Gefühle aus ihren Ufern noch nicht abgeleitet, noch vollströmender, jünger kräftiger und reiner waren, dafs, sage ich, damals diese Gefühle in ihrer ganzen Stärke

B 2

in

αισχρων έργων ερα, και ταυτα αμα βελεται τε και ου βελεται πραττειν. αλλα δηλον οτι δυο εσον ψυχα. Και οταν μιν η αγαθη κρατη, τα καλα πραττεται, οταν τε η πονερα τα αισχρα επιχειρειται. Νυν δε, ως σε συμμαχον ελαβε, κρατει η αγαθη και πανυ πολυ.

Cyropaed. VI. c. I. §. 41.

Philosophischer ist freylich die Auflösung, welche Plato im Phädrus gibt: Οτι ημων εν εκαστω δυω τινε εσον ιδεα αρχοντε και αγωντε, οιν επομεθα η αν αγητον, η μιν εμφοτος ουσα επιθυμια ηδονων. αλλη δε επικτητος δοξα εφιεμενη του αριστη τουτω δε εν ημιν τοτε μιν ομοιονοειτον εσι δε οτε εασιαζετον και τοτε μιν η ετερα αλλοτε δε η ετερα κρατει &c. S. Platonis Opp. Vol. X. pag. 301. der Zweybrücker Ausgabe. Auch der Mythe von den Pferden und dem Fuhrmann in diesem Dialog gehört hierher. Man vergleiche auch de Republica Lib. IV. 366, 367, de legibus Lib. I. p. 45. 46. IX. p. 24.

in ihrer ganzen noch ungeschwächten Kraft gewirkt haben müssen. Und dieß bestätigt auch durchgehends die Geschichte. Ihrem Zeugniß zufolge war sogar das Gefühl der Eingeschränktheit unsers moralischen Könnens noch stärker bey den Menschen der Vorwelt, als das Bewußtseyn ihrer Freyheit; und auch dieß ist erklärbar.

Zu einer Zeit, wo die Sinnlichkeit des Menschen in ihrer ganzen Kraft und Stärke schon wirkte, während die Vernunft sich erst zu bilden begann, zu einer solchen Zeit mußte nothwendig das erstere Vermögen in der Erscheinung praedominiren. *)

Ia

*) Sehr richtig ist daher die Bemerkung, die der Abt Gainoz (Memoires de l'Academie des Inscript. Tom. 19. übersezt in Gatterers historischer Bibliothek Band X. Seite 29.) beim Herodot dem ältesten Griechischen Geschichtschreiber macht, daß unter den Maximen, die er bei seiner Geschichte zum Grund legt, und auf die er seine Begebenheiten, so oft er nur kann, zurückführt, die beiden folgenden hauptsächlich hervorstechen

1) Man kann sich dem Willen des Schicksals nicht entziehen.

2) Alles ist dem Eigensinn einer neidischen Gottheit unterworfen, die ein Vergnügen darin findet, den Stolz und die Eitelkeit der Menschen zu hintergehen und ihre Glückseligkeit zu trüben.

Ja das Gefühl der Persönlichkeit erscheint auch selten rein fast immer amalgamirt mit dem Gefühl der *physischen* Kraft. Zuweilen blitzte ein Gedanke von moralischer Freyheit auf, aber wie wars möglich, daß er von einem Menschen konnte festgehalten werden, dessen ganze Seele beschäftigt war, alle die Eindrücke aufzunehmen und zu bearbeiten, die in seine stets offenen Sinne von allen Seiten einströmten, dem alles belebt, alles unmittelbare Wirkung geistiger Wesen, alles wunderbar schien? *)

B 3

Allein

Daher Stellen wie folgende: (Lib. VI. Cap. 16. pag 755. nach der Borhekschen Ausgabe) *Ξεῖνε ο τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ ἀμνηχανον ἀπο τρέψαι ἀνθρώπων. καὶ γὰρ πῖσα λεγῶσι εἴθελες πειθεσθαι καὶ οὗτοι ταῦτα δὲ περσεων συχνοὶ ἐπισαρμενοὶ ἐπ' ὁρμεθ' ἀναγκαίῃ ἐν δεδεμένοι. ἐχθρίῃ δὲ ὁδύνῃ ἐστὶ τῶν ἐν ἀνθρώποισι αὕτη πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατεῖν.* Daher die öftere Wiederkehr der Worte *δεῖ* u. *χρῆ* — *κακῶς γὰρ εἰς παντοκίῃ γενέσθαι* 109. man vergl. damit I. 8. IV. 79. V. 92.

M. Antonin *εἰς εαυτον* VII. 46. legt den Ausspruch *οτι τὴν εἰσαρμενην καὶ οὗτοι ἀν' ἐκφυγοὶ* sogar *velut vulgare dictum* (setzt Gataker in einer Note hinzu) Weibern in den Mund.

*) Hemsterhuis stützt daher, wie ich glaube mit Recht, hauptsächlich hierauf seine Behauptung, daß der Keim des Atheismus in dem ersten Kindesalter der Menschheit nicht habe Wurzel fassen können. Doch man höre ihn selbst.

Allein sobald nur die Vernunft zu einer freyern größeren Thätigkeit gelangte, so kündigte sie sich auch als Gesetzgeberin so deutlich, so bestimmt, so unwandelbar an, daß der Unterschied zwischen dem, was wirklich *geschah*, und was *geschehen sollte*, auch dem rohern ungebildeten Menschen der Vorwelt in die Augen springen mußte.

Das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls; der ehrfurchterregende Anblick der Sonne, des gestirnten Himmels, eines Regenbogens; die unendlichen Mannichfaltigkeiten der Natur, welche durch alle Sinne zugleich auf die noch leere Seele des Menschen wirkten, ergriffen dieselbe ganz, und brachten in ihr eine lebhaftere, obgleich blos allgemeine, noch durchaus verworrene Vorstellung ohne bestimmten Begriff hervor. Dieses Chaos ordnete sich allmählig, die Gegenstände erhielten ihre Umrisse, vereinzeln, trennten sich; und die Begriffe von Zahl und GröÙe fiengen an hervorzutreten. Auf die erste verworrene Vorstellung, auf jene allgemeine Erschütterung der Seele folgte ein sinnloses Staunen; aber bald hernach machte der Drang der Bewunderung sich gewaltsam Raum, und ehe der Mensch sich zu besinnen vermochte, fühlte er schon Regungen der Sehnsucht und *Anbätting* in sich entstehen. Dies ist der Augenblick. in welchem sein sittliches Organ zuerst sich äußerte, man s. Jakobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn Beilage II. S. 308.

mußte. Es mochte freylich auch jezt noch eine geraume Zeit hin gehen, ehe man über diesen Unterschied zu reflectiren anfieng. Allein er war denn doch zu auffallend, als daß er nicht bey der fortschreitenden Entwicklung der Vernunft zum Nachdenken hätte anreizen sollen; das Bedürfnis des menschlichen Geistes, Eins mit sich selbst zu seyn, war zu dringend, als daß er nicht auf die einander widerstrebenden Gefühle der Freyheit und des Zwanges, der Unabhängigkeit und Dependenz hätte aufmerksam werden sollen. Nur dieß und — der erste Schritt zur *Philosophie über die Freyheit* des Willens war geschehen. Der menschliche Verstand gieng nun — aber freylich erst in einem Zeitraum von Jahrtausenden — alle Formen von Theorien und Systemen durch, dieß grose Räthsel zu lösen, allein — mit jeder neuen Theorie, mit jeder neuen Beobachtung schien es immer unauflöslicher zu werden. Je weiter die Sachwalter der philosophirenden Vernunft in ihren Untersuchungen vorwärts zu dringen suchten, desto mehr entfernten sie sich von einander und am Ende brachten fast alle ganz entgegengesetzte Resultate ihres Forschens ans Licht.

Das schlimmste bei diesem allgemeinen Kampf der Philosophen gegen einander war noch das,

dafs man nicht einmal von der philosophirenden Vernunft an den allgemeinen Menschenverstand appelliren konte, wie diefs z. B. bey der Frage über das Daseyn Gottes und über die Unsterblichkeit der Seele geschah. Diese letztere hatte der gemeine Menschenverstand, während die philosophirende Vernunft mit sich selbst darüber nicht einig werden konnte, durch die Stimme aller gesitteten Nationen, mit einer sehr auffallenden Einhelligkeit. bejahend beantwortet. *) Allein über die Frage von der Freyheit des Willens war der gemeine Menschenverstand eben so wenig mit sich selbst einig, als es die philosophirende Vernunft war. Seine Ausprüche mögen nun entweder Resultate der Vernunft, die auch ohne wissenschaftliche Bildung sich selbst überlassen zu philosophiren anfängt, oder durch unmittelbare Gefühle abgedrungene Voraussetzungen seyn, in jedem Falle war Antinomie unvermeidlich. Die thoretische Vernunft mußte, wenn sie konsequent seyn wollte, nothwendig zum Fatalismus führen, während die praktische Vernunft moralische Freyheit durchaus postulirte. So wie auf dieser Seite entgegen gesetzte Vernunftresultate den Denker mit sich selbst entzweyten, so machten

*) Reinholds Versuch einer neuen Theorie des V. V.
ites Buch Seite 27.

ten auf der andern Seite die einander wider streitenden Gefühle der Freyheit und des Zwanges den Nichtdenker irre. Keiner vermochte einen Ausgang aus diesem Labyrinth zu bahnen. Mancher glaubte schon den Faden der Ariadne gefunden zu haben, allein der Erfolg bewies mehrentheils, daß sein Faden, anstatt ihn aus dem Labyrinth herauszuführen, tiefer noch ihn hineingeführt habe. Einigen gelang es zwar, den Resultaten ihres Nachdenkens einen Anstrich von Bestimmtheit Vollständigkeit und Evidenz zu geben; allein „es giebt mancherley Taschenspielerkünste wodurch die eitle Vernunft der Beschäftigung zu entgehen sucht, in Erweiterung ihrer Kenntnisse die Grenzen der menschlichen Natur nicht überschreiten zu können. Bald glaubt man neue Wahrheiten entdeckt zu haben, wenn man einen Begriff in die einzelnen Bestandtheile zerlegt, aus denen er erst *willkührlich* zusammenge-
setzt war. Bald dient eine unmerkliche Voraussetzung zur Grundlage einer Kette von Schlüssen, deren Lücken man schlau zu verbergen weiß, und die erschlichenen Folgerungen werden als hohe Weisheit angestaunt. Bald häuft man einseitige Erfahrungen, um eine Hypothese zu begründen, und verschweigt die entgegen-
gesetzten Phänomene oder man verwechselt

„die Bedeutung der Worte nach den Bedürfnissen der Schlussfolge. Und dieß sind nicht etwa bloß Kunstgriffe für den philosophischen Charlatan, um sein Publikum zu täuschen. Auch der redlichste unbefangenste Forscher gebraucht oft, ohne es sich bewußt zu seyn, ähnliche Mittel um seinen Durst nach Kenntnissen zu stillen sobald er einmal aus der Sphäre heraustritt, in welcher allein seine Vernunft sich mit Recht des Erfolgs ihrer Thätigkeit freuen kann.“ *) Noch nie aber war das Bedürfnis eines befriedigenden Aufschlusses über das große Räthsel der menschlichen Freyheit so dringend geworden als gerade in unsern Zeiten. Ich darf mich hier nur auf das meisterhafte Gemälde berufen, das einer unserer tiefsten Denker **) über den Geist unseres Zeitalters geliefert hat, um diese Behauptung zu bestätigen.

Die Fackel der Philosophie war durch philosophische Theologen und philosophische schöne Geister in Gegenden gebracht worden, wo sie in
Deutsch-

*) Kleinere prosaische Schriften von Schiller. Leipzig 1792. Erster Theil Seite 156. u. 57.

**) Reinhold in seinen Briefen über die Kantische Philosophie und in der Abhandlung über die bisherigen Schicksale dieser Philosophie.

Deutschland bissher noch nie geleuchtet hatte — von dem geheimnißvollen Dunkel des Allerheiligsten bis in die Kabinette der Minister und Fürsten und an die Putztische der Damen. Es wäre ein wahres Wunder gewesen, wenn jetzt, da man über jede menschliche, bürgerliche und häusliche Angelegenheit in Prosa und in Versen zu philosophiren anfieng, die Frage über die Freyheit des Willens nicht eine vorzügliche Aufmerksamkeit gefunden hätte. Sie fand sie, aber freilich nicht zu ihrem Vorthail. Was man auf dem dornichten Wege der Metaphysik mit der angestrengtesten Mühe nicht zu erreichen vermocht hatte, das glaubte man jetzt auf dem blumichten Pfade des gefunden Menschenverstandes mit leichter Mühe gefunden zu haben. Es erschien bey nahe kein Roman der nur irgend auf den Namen eines philosophischen Ansprüche machte, wo nicht diese das heiligste Interesse der Menschheit betreffende Frage wenigstens im Vorbeygehn einer flüchtigen Antwort gewürdigt wurde.

Mit dem allem kam man jedoch keinen Schritt weiter. Entweder man zerhieb den Knoten, oder schob die Schwürigkeit nur weiter hinaus. Ein jeder sah und fühlte das Unbefriedigende dieser Antworten, ohne selbst eine befriedigendere geben zu können. So

So standen die Sachen als die Kantische Kritik der reinen Vernunft und bald hernach die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft erschienen. Der unsterbliche Verfasser dieser Werke bahnte einen ganz neuen von keiner der bisherigen Partheyen betretenen Weg, an dessen Ziel der menschliche Geist sich auf einer Höhe erblickte, die er noch nie erreicht hatte. Er zeigte durch die einleuchtendsten Gründe, daß aller Streit zwischen Fatalisten und Skeptikern, Deterministen und Indeterministen zuletzt bloß von der Einseitigkeit des Gesichtspunkts herrühre, aus welchem jede Parthey den ihnen allen gemeinschaftlichen Gegenstand angesehen habe. Er zeigte unwidersprechlich, daß sie alle durch ein gemeinschaftliches Mißverständniß bisher gehindert wurden, auf den gemeinschaftlichen Gesichtspunkt zusammenzutreffen, aus welchem sich alle besondere und einseitigen vereinigen ließen.

Mit der Entdeckung und Hinwegräumung dieses Mißverständnisses war nun freylich der Streit zwischen den bisherigen Partheyen auf eine für jeden Unbefangenen, der sich die Mühe nicht verdriessen ließ, dem Verfasser auf seinem nicht wenig dornichten Pfade zu folgen, völlig befriedi-

friedigende Weise geschlichtet, aber die eigentliche Frage, welche den Streit veranlaßt hatte, blieb — unentschieden. Man war, wie es schien, in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt zusammengetroffen, aber nicht, um sich zu vereinigen, sondern um aufs neue sich zu entzweyen. Darinn, daß keiner der bisherigen Wege der richtige gewesen, stimmten alle überein — denn sie sahen alle diese Wege vor sich, bemerkten genau, von wo sie ausgiengen, und zu welchem Ziele sie hinführten; aber man überzeugte sich auch bald, daß der gemeinschaftliche Mittelpunkt, in dem sich alle jetzt zusammenfanden, noch nicht — das letzte Ziel sey, das man suchte. Neue Wege schienen sich zu öffnen, und welcher *von ihnen* der richtige sey, ward jezt aufs neue streitig.

Ohne mich zum voraus für die eine oder andere Parthey zu erklären, gehe ich sogleich zur kritischen Beurtheilung der verschiedenen Freyheitstheorien über. Bey den ältern, zu denen ich alle diejenigen rechne, welche schon vor der Kantischen da waren, werde ich um so kürzer seyn können, weil theils Kant selbst, theils auch andere vortrefliche Männer, sie einer strengen Kritik bereits unterworfen haben, worauf ich mich also jedesmal nur zu beziehen brauche. Desto länger aber werde

werde ich mich bey der Kantischen und den daraus abgeleiteten Theorien verweilen müssen, um zu zeigen, daß wir noch keine erschöpfend völlig befriedigende, *die praktische und spekulative Vernunft mit sich ausöhnende Theorie über die Freyheit* haben.

Eine systematische Ordnung aus Principien kan ich dabey nicht beobachten, weil es mir als Skeptiker *) in dieser Lehre an einem erschöpfenden Prinzip fehlt. Ich werde aber eben so wenig bloße Aphorismen liefern, indem meine Hauptabsicht zugleich mit dahin geht, dem Leser eine bequeme Uebersicht aller bisherigen Freyheitstheorien zu verschaffen. Diese letztere Absicht hoffe ich hauptsächlich durch folgende Tabelle zu erreichen, die ich meiner ganzen Arbeit zum Grunde gelegt und so weit es ihr Zweck zu fodern schien, genau befolgt habe.

Freyheit ist entweder ein *metaphysisches* oder ein *sittliches Vermögen zu handeln*.

Metaphysische Freyheit wird nun betrachtet

I. in Ansehung ihrer *Qualität* — als ein *Vermögen aus absoluter Selbstthätigkeit zu handeln* d. h. ohne zum Handeln bestimmt worden zu seyn.

Das

*) Es versteht sich von selbst, daß dies Wort hier nicht im strengsten Sinn genommen werden dürfe.

Das Daseyn (die Realität) einer *solchen Freyheit* wird

I. behauptet — Eleutheriologen

A. aus vermeinter Erfahrung — *transscendentaler sinnlicher Indifferentismus*

B. aus Vernunftgründen — rationale Eleutheriologen

a. theoretischen

b. praktischen

2. geläugnet — Fatalisten und Skeptiker

A. aus vermeinter Erfahrung — *transcendentaler sinnlicher Fatalismus.*

B. aus Vernunftgründen — rationale Fatalist. u. Skept.

a. schlechthin als unmöglich

b. skeptisch als unerweislich

II. in Ansehung ihrer Relation und zwar

I. in Ansehung des Subjekts dem Freyheit beygelegt wird — Verhältniß der Inhärenz relat. subst.

A. Eine unendliche Substanz. *Spinozisten*

B. Zwey gleich ewige sich einschränkende Wesen. *Manichäer*

C. Vorstellende Wesen überhaupt als solche — Idealisten

a. Ein vorstellendes Wesen, *Egoisten*

b. eine Art vorstellender Wesen. *Berkeley*

c. meh-

- c. mehrere Arten derselben — *Leibnitz*
- D. Vorstellende Wesen mit Moralität *Kant*
- E. Alle Wesen überhaupt. *Schmid*
- 2. ihres Realgrundes — Verhältniß der Dependenz relat. causal.
 - A. ein gesetzloser. Aequilibristen oder Indifferentisten
 - a. in der Erscheinung — *Epicur - Crusius*
 - b. in der intelligiblen Welt *Kant; Reinhold; Heydenreich; Iacob u. m. a.*
 - B. ein gesetzmäßiger; moralisch metaphysische Eleutheriologen.
 - a. in der Erscheinung — alle *Deterministen* und mit ihnen *Kant* und alle kritische Philosophen.
 - b. in der intelligiblen Welt. *Schmid.*
- 3. ihrer Subjekte — Verhältniß der Konkurrenz relat. commun.
 - A. die menschliche Natur überhaupt
 - B. die Vernunft —
- III. in Ansehung ihrer Erkenntniß, Modalität,
 - 1. Möglichkeit
 - A. möglich
 - a. aus Erfahrung transc. sinnl. Indiff.
 - b. aus Vernunft ration. Eleutheriol.
 - B. unmöglich
 - a. aus Erfahrung transc. sinnl. Fatalisten
 - b. aus

b. aus Vernunft — ration: Fatalisten

2. Wirklichkeit

A. wirklich

a. aus Erfahrung ; transc. sinnl. Indiff.

b. aus Vernunft ; ration. Eleutheriol.

c. aus Offenbarung ; supernatural. mystische Eleutheriol.

B. nicht wirklich

a. aus Erfahrung

b. aus Vernunft

c. aus Offenbarung

3. Nothwendigkeit

A. nothwendig

a. aus theoretischen

b. aus bloß praktischen Gründen

B. nicht nothwendig oder vielmehr das Gegentheil nothwendig

a. aus theoretischen

b. aus praktischen Gründen.

IV. in Ansehung ihrer Gröſſe , Quantität,

1. endlich

A. an sich

B. in der Erscheinung

a. erweiterungsfähig ins unendliche

b. oder nicht.

2. unendlich

A. bey Gott

B. bey Menschen?

Moralische Freyheit wird eben so betrachtet

I. in Ansehung ihrer *Qualität* — als ein *Vermögen*
nach *sittlichen* Gesetzen zu handeln

Das Daseyn oder die Realität dieses Vermögens
wird

1. behauptet

A. aus vermeinter Erfahrung

B. aus Vernunftgründen

a. aus theoretischen

b. praktischen.

2. geläugnet

A. aus vermeinter Erfahrung

B. aus Vernunftgründen

a. schlechthin als unmöglich

b. skeptisch als unerweislich

Die eigentlichen Fatalisten behaupten nemlich
theils aus Erfahrung, theils aus Vernunftgründen,
dass die Handlungen des Menschen als Phänome-
non betrachtet, bestimmt würden

1. durch bloß materiale Gründe — *materiale*
mechanische Fatalisten

2. durch thierisch bestimmende Gründe; *thie-*
rische Fatalisten, Bestialisten

3. durch

3. durch sinnlich bestimmende Gründe mit Einfluß der empirischen Vernunft; *sinnliche Fatalisten, Eudaemonisten.*

4. durch überfinnlich bestimmende Gründe, es sey Gott d. k. Geist oder der Teufel etc. *Däimonsten, mystische Fatalisten*

II. in Ansehung der Relation — des Grundes von jenem Daseyn und zwar

1. in Ansehung des Subjekts — Verhältniß der Inhärenz

A. nur die Gottheit — *Supernaturalisten*

B. auch endliche Wesen — *Eleutheriologen*

C. weder Gott noch endliche Wesen; *allgemeine Fatalisten*

2. in Ansehung des Realgrundes — Verhältniß der Dependenz

A. ein gesetzloser

a. in der Erscheinung

α. die Handlungen des Phänomenons werden nicht bestimmt durch sinnliche Gründe — *empirisch sinnlicher Indifferentismus* — *Casuisten. Epikur. Crusius.* Die Widerlegung siehe unten

β. die Handlungen des Phänomenons werden nicht bestimmt durch überfinnliche Gründe nach nicht sinnlichen Gesetzen. Den Erweis siehe unten

C 2

b. in

b. in der intelligiblen Welt

α. die Handlungen des Noumenon's werden nicht bestimmt durch sinnliche Gründe, *transcendenter sinnlicher Indifferentismus*. Den Erweis siehe unten.

β. die Handlungen des Noumenons werden nicht bestimmt durch übersinnliche Gründe — *intelligibler Indifferentismus* — streitet wider den Satz des Grundes. Die Widerlegung siehe unten

B. ein gesetzmässiger

a. in der Erscheinung

α. die Handlungen des Phänomenons werden bestimmt durch sinnliche Gründe zufolge dem Gesetz der Kausalität. *Empirisch sinnlicher Determinismus*. Alle Deterministen mit Kant und den kritischen Philosophen überhaupt

β. die Handlungen des Phänomenons werden bestimmt durch übersinnliche Gründe nach nicht sinnlichen Gesetzen — *mystischer Fatalismus* — Augustin und alle konsequente Supernaturalisten — siehe Seite

b. in der intelligiblen Welt.

α. die

α. die Handlungen des Noumenons werden bestimmt durch sinnliche Gründe — *transcendenter sinnlicher Fatalismus*. Die Widerlegung siehe Seite

β. die Handlungen des Noumenons werden bestimmt durch überfinnliche Gründe zufolge dem Satz des Grundes. *Intelligibler Fatalismus*. Schmid. Den Erweis siehe von Seite

3. in Ansehung ihrer Subjekte. Verhältniß der Konkurrenz

A. die menschliche Natur überhaupt. Ist widersprechend, weil Sinnlichkeit nichts dazu beyträgt.

B. die Vernunft. Kant und alle übrigen kritischen Philosophen — rationale Eleutheriologen

III. in Ansehung ihrer Gröfse, Quantität

1. endlich

A. an sich

B. in der Erscheinung

a. erweiterungsfähig ins unendliche

b. oder nicht

2. unendlich —

A. bey Gott

B. bey Menschen - widerspricht der Erfahrung.

IV. in Ansehung ihrer Erkenntnis (Modalität)

1. Möglichkeit

C 3

A. mög-

- A. möglich
 - a. aus Erfahrung
 - b. aus Vernunft
- B. unmöglich
 - a. aus Erfahrung
 - b. aus Vernunft.
- 2. Wirklichkeit
 - A. wirklich
 - a. natürlich
 - α . als Faktum der sittlichen Erfahrung
 - β . als Gegenstand des sittlichen Glaubens
 - γ . beydes zum Theil, überhaupt als Gegenstand des Bewusstseyns
 - δ . als Gegenstand der Demonstration
 - b. übernatürlich — aus Offenbarung
- 3. Nothwendigkeit
 - A. nothwendig
 - a. aus theoretischen
 - b. aus bloß praktischen Gründen
 - B. nicht nothwendig oder vielmehr das Gegentheil nothwendig
 - a. aus theoretischen
 - b. aus praktischen Gründen

Ich fürchte nicht, daß ein Kenner der philosophischen Geschichte in den vorstehenden Tabellen

bellens irgend eine Theorie über die Freyheit vermissen werde. Eher besorge ich, daß man mir den Vorwurf machen werde, Theorien aufgestellt zu haben, die noch kein bisheriger Philosoph behauptet hat. —

Allein wenn auch diese Beschuldigung, woran ich jedoch sehr zweifle, gegründet seyn sollte, so glaube ich doch nicht, daß sie mir zum Vorwurf gereichen könne. Denn in einer vollständigen Tafel aller Freyheitstheorien, inwiefern sie *a priori* aufgestellt werden soll, gehören allerdings auch diejenigen Theorien, die die Vernunft bey einer gesetzmässigen und konsequenten Wirksamkeit ihres Vermögens noch gefunden haben würde. Obgleich meine ganze Untersuchung sich hauptsächlich auf *moralische Freyheit* bezieht, so versteht sich jedoch von selbst, daß ich erst von *metaphysischer Freyheit* handeln müsse, so weit sie sich von der erstern abgefondert betrachten läßt. Daß aber bey einer Untersuchung, wie die vorliegende ist, keine von der andern ganz sich absondern lasse, davon kann man sich schon bey einer flüchtigen Ansicht der ersten Tafel überzeugen.

Das Wort Freyheit ist eigentlich ein Verneinungsausdruck und heisst nichts anders, als

die dem Zwang nicht unterworfenen Natur eines Wesens.

Der frühere sinnliche Mensch, dem wir so wie jedes andre Volk der Erde grösstentheils die Erfindung der Sprache verdanken, hat beynah für alle nicht in die Sinne fallende Gegenstände, auf die ihn sein denkender Geist bey seiner allmählichen Entwicklung hinführt, nur *verneinende Ausdrücke*. Er vergleicht solche Gegenstände mit den sinnlichen Erscheinungen, und bemerkt, daß sie unter diese Klasse *nicht* gehören. Auf diesem Wege entstand nun auch der Ausdruck *Freyheit*. Sobald nur die Vernunft sich zu einem gewissen Grade entwickelt hatte, begann der Mensch sich als ein über die sinnliche Natur erhabenes, vom Naturzwang unabhängiges Wesen, zu fühlen. Dies Gefühl aber ward dann erst lebhaft in seiner Seele, wenn äusserer Zwang ihn an der Erreichung eines vorgesetzten Zweckes hinderte. Er kämpfte mit den ihm entgegenstehenden Hindernissen, überwand sie, und — fühlte sich *frey*, d. h. unabhängig von fremdem Zwang und Gewalt. Nicht Spekulation, sondern *Handeln* führte ihn also auf die Idee der Freyheit. *Spekulation* nahm den Faden viel später auf, und führte ihn dann erst weiter. Der verneinende Ausdruck Freyheit war einmal gefunden, und sie hehielt ihn bey. Sie konnte dies

dies auch mit desto größerem Recht, da er das Wesentliche der Freyheitsidee nicht nur sehr passend bezeichnete, sondern auch den bezeichneten Gegenstand selbst dem sinnlichen Menschen anschaulich machte. — Gewiss würden die Philosophen in der Lehre von der Freyheit des Willens nicht auf so viele und mannichfaltige Abwege gerathen seyn, wenn sie den ursprünglichen Begriff des Wortes *Freyheit* fester im Auge behalten, und ihn bis zu seiner letzten Quelle verfolgt hätten.

Allein statt ihn in dem eigenen Geiste des Menschen aufzufuchen, forschte man lange und mühsam nach den allgemeinen Eigenschaften der Dinge an sich, und gerieth dadurch in ein Labyrinth von Zweifeln und Schwierigkeiten, aus dem nur erst die kritische Philosophie einen Ausweg zu bahnen vermochte.

Ohne mich hier bey den verschiedenen Bedeutungen, in denen der Ausdruck Freyheit *uneigentlich* gebraucht wird, aufzuhalten, lege ich gleich diejenige zum Grunde, die den Gegenstand meiner Untersuchung ausmacht, und den eben angegebenen negativen Begriff *positiv* ausdrückt.

Freyheit im metaphysischen Sinn ist das Vermögen aus absoluter Selbstthätigkeit zu handeln, oder einen Zustand von selbst anzufangen.

Das Daseyn einer solchen Freyheit wird nun von einer Parthey behauptet, von der andern geläugnet. Aber diese beyden Hauptpartheyen sind so wenig unter sich selbst einig, daß vielmehr jede wieder in 2 andere entgegengesetzte Partheyen sich theilt. Um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, und zugleich auch die Uebersicht über das Ganze zu erleichtern, werde ich jedesmal die entgegengesetzten Theorien auf einander folgen lassen. Die bejahende Hauptparthey sowohl als die verneinende finden den Erkenntnisgrund für oder gegen die Ueberzeugung von einer solchen Freyheit entweder in der *Erfahrung* oder in der *Vernunft*. Diejenige, welche den Erkenntnisgrund für oder gegen die Freyheit in der *Erfahrung* finden, berufen sich hauptsächlich auf das *Selbstgefühl des Menschen*.

Die sinnlichen Indifferentisten

behaupten, dies Selbstgefühl lehre den Menschen, daß wenn er unter gewissen genau bestimmten Umständen etwas gewollt habe, er unter vollkommen denselben innern und äußern Umständen auch *nicht* wollen oder *das Gegentheil* habe wollen können. Wenn er z. B. eine böse Handlung verübt habe, so sage ihm sein innerstes Bewußtseyn, daß er anders hätte handeln *können*, wenn er *gewollt* hätte.

Dies

Dies unmittelbare Bewußtseyn sey die Quelle aller Selbstbilligung und alles Selbsttadels, aller Zurechnung und aller Reue.

Ich nenne diese Vertheidiger der Freyheit *sinnliche Indifferentisten*, weil sie ihre Behauptungen bloß auf Erfahrungen des innern Sinnes gründen.

Die sinnlichen Fatalisten

glauben auf dem nemlichen Wege gerade das Gegenteil erweisen zu können. Es ist ihnen nicht genug, sich auf das in einem jeden Menschen tief gegründete Bewußtseyn der Eingeschränktheit unseres moralischen Könnens und auf den Zwang zu berufen, wodurch wir uns oft wider unsern Willen zu einer Handlung fortgerissen fühlen, sie glauben sogar, durch bloße Erfahrungsgründe beweisen zu können, daß das entgegengesetzte Gefühl der Freyheit nichts als Täuschung und eine durchaus leere Einbildung sey.

„Gebet einem Menschen, sagt Hommel *), der sich fest entschlossen hat, die ganze Nacht auf-

*) Der witzige Verfasser des bekannten Buches: über Belohnung und Bestrafung nach türkischen Gesetzen. Baireuth und Leipzig 1772. Hommel war zwar eben so wenig als Baile, Spinoza und Leibnitz *sinnlicher Fatalist*, aber die hier angeführten Gründe haben alle mit dem letztern gemein.

aufzubleiben und zu studiren, ein klein wenig Mohnsaft, ohne daß er es weiß. In kurzem wird ihm einfallen, du könntest doch lieber morgen thun, was du diese Nacht thun wolltest. Doch will er noch immer aufbleiben und sucht sich zu überwinden. Aber kaum ist eine Viertelstunde vergangen, so eilt er nach dem Bette und ändert seinen Entschluß. Gehe hin und frage ihn ob er gezwungen zu Bette gehe? Nein, wird er sagen, es gefällt mir so. Er wird hinzusetzen, daß er seine Freyheit hier recht mit Händen greiffe, indem er die Ruhe eben so willig suche, als er vorher aufzubleiben sich freywillig entschlossen hätte. Dann nichts sey der Freyheit anständiger, als seinen Entschluß zu ändern. Räumt man nun *hier*, fährt Hommel fort, eine Täuschung ein, warum nicht in allen andern Fällen? Hier ist es der Mohnsaft, der den Willen bestimmt, bey dem Geldgeiz, Hochmuth und der Wollust sind es andere Säfte. Jedweder Mensch glaubt frey zu handeln, weil ihm so wie jenem, der des Nachts studiren wollte, *nicht bewußt ist*, daß die Natur ihm diese Säfte eingegeben.

Schon Baile gebraucht ohngefähr das nemliche Raisonnement, nur ist er minder entscheidend als Hommel.

Difons

— ○ —
 Disons aussi, sagt er in seiner reponse aux questions d'un Provincial, que le sentiment clair & net, que nous avons des actes de notre volonté, ne nous peut pas faire discerner, si nous nous le donnons nous memes, ou si nous le recevons de la meme cause, qui nous donne l'existence. Il faut recourir a la meditation pour faire ce discernement. Or je mets en fait que par des meditations purement philosophiques on ne peut jamais parvenir a une certitude bien fondée, que nous sommes la cause efficiente de nos volitions. Car toute personne qui examinera bien les choses connoitra evidemment, que si nous n'etions qu'un sujet passif a l'egard de la volonte, nous aurions les memes *sentimens d'experience* que nous avons, lorsque nous croions etre libre. — — Car soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause exterieure, soit que nous le produisions nous memes, il sera egalement vrai, que nous voulons, & que nous *sentons* ce, que nous voulons. — — Ne comprenez Vous pas clairement, qu'une *girouette*, a qui l'on imprimerait toujours tout a la fois — le mouvement vers un certain point de l'horizon & l'envie de se tourner de ce coté la *seroit persuadée* qu'elle se mouvrait d'elle même pour *executer les desirs*, qu'elle formeroit ? Je suppose, qu'elle ne sauroit point, qu'il

qu'il yêut des vents ni qu'une cause extérieure fit changer tout à la fois & sa situation & ses desirs. *Nous voilà naturellement dans cet état : nous ne savons point, si une cause invisible nous fait passer successivement d'une pensée à un autre.* Il est donc naturel, que les hommes se persuadent qu'ils se déterminent eux-mêmes.

Und dießs Raisonnement scheint es nicht ganz aus dem Spinoza entlehnt zu seyn? Spinoza sagt epist. LXII. op posth. pag 584 & 85. Lapis a causa externa ipsum impellente certam motus quantitatem accipit, qua postea cessante causae externae impulsu moveri necessario perget. Haec igitur lapidis in motu permanentia coacta est non quia necessaria sed quia impulsu causae externae definiri debet et quod hic de lapide, id de quacunque re singulari, quantumvis illa composita et ad plurima apta esse concipiatur, intelligendum est, quod scilicet unaquaequae res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et ad operandum certa ac determinata ratione — Porro concipe iam si placet, lapidem dum moveri pergit cogitare et scire, se quantum potest conari ut moveri pergat. Hic lapis fane, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens se liberrimum esse et
nulla

nulla alia de cāusa in motu perseverare credet, quam quia vult. — *Atque haec humana illa libertas est*, quam omnes habere iactant, et quae in hoc solo consistit quod *homines sui appetitus sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari.* Aber noch merkwürdiger wird es manchem scheinen, daß selbst Leibnitz das Gefühl von Freyheit auf die nemliche Weise erläutert. Cest pourquoi, sagt er §. 50. der Theodicee, nachdem er vorher die indifferentiam perfecti aequilibrü verworfen — la raison que M. Descartis a alleguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres, par un *pretendu sentiment* vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, & nous ne nous appercevons pas toujours des causes souvent imperceptibles, dont notre Résolution depend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenoit plaisir, de se tourner vers le nord, car elle croiroit tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matiere magnetique. — — Man sehe auch weiter unten pag. 89. Allein alle dergleichen Beyspiele beweisen höchstens nur das, daß unsere innere Empfindung uns täuschen könne aber keineswegs, daß sie *wirklich durchgehends* und in — allen Fällen uns täusche. Im Gegentheil empört sich

sich unser innigstes Bewußtseyn gegen diesen Gedanken. Der sinnliche Indifferentist wird daher auch, wenn er seinen Vorthail versteht, sich weniger auf die Bestreitung der angeführten Gründe einlassen, als vielmehr nur auf jenes Bewußtseyn der Freyheit sich berufen, das jedem mit so unwandelbarer Festigkeit beywohnt, das selbst die stärksten Angriffe der Spekulation es nicht zu vertilgen vermögen. *)

Allein durch alle diese wechselseitigen Appellationen an das Selbstbewußtseyn und überhaupt an die Erfahrung wird am Ende doch nichts entschieden, und der unpartheyische Zuschauer fragt billig, welche von beyden Partheyen hat Recht? Beyde scheint es, können unmöglich Recht haben, weil sie sich einander gerade entgegengesetzt sind, und zwischen Freyheit und Nothwendigkeit kein Mittelweg statt findet; allein wenn man die Sache
genauer

*) Hommel, gewiss einer der entschiedensten Fatalisten sagt in dem angeführten Buche Seite 33. „Ich selbst glaube ein Gefühl der Freyheit zu haben, ich glaube es selbst zu der Zeit, da ich wider die Freyheit schreibe und mit Gründen gegen sie bewafnet bin, die ich für ununstößlich halte. Bloß in der Theorie war Zeno ein Fatalist, in der Ausübung aber handelte er nicht nach solcher Ueberzeugung.

genauer erwägt, so kömt es bey dem angeführten Widerstreit nicht darauf an, ob wir wirklich frey sind oder nicht? sondern darauf, ob wir ein inneres unmittelbares Bewußtseyn von Freyheit und Nothwendigkeit haben, und ob sich für beydes aus der Erfahrung Gründe anführen lassen? Beyde Fragen kann man nach dem bisherigen bejahen, ohne dadurch auch nur einen Schritt weiter zu kommen. Denn das durch jenes doppelte Bewußtseyn und durch alle jene Erfahrungsbeweise für die Freyheit oder Nothwendigkeit des Willens nichts *entschieden* wird, ist schon daraus begreiflich, weil ein Bewußtseyn dem andern und ein Beweis dem andern gerade entgegengesetzt ist. Diese Antinomie erregt unvermeidlich den gegründeten Zweifel, das trotz der Angeborenheit und Unvertilgbarkeit jenes Bewußtseyns und trotz der scheinbaren Evidenz jener Beweise auf einer von beyden Seiten nothwendig Täuschung seyn müsse, und fordert daher schlechterdings höhere Gründe zur Entscheidung des Streites. Ueberhaupt aber kann die Erfahrung für Freiheit in dem oben angegebenen Sinn keine *Beweise* liefern. Denn alles, was wir als zu dem Kontext der Erfahrung gehörig erkennen, ist auch den Gesetzen derselben unterworffen. Aber Freyheit als *absolutes* Vermögen zu handeln

U

läßt

läßt sich weder anschauen , noch nach vernünftigen Verstandesbegriffen denken. Das ursprüngliche Bewußtseyn derselben ist also entweder bloße Täuschung oder der Grund desselben muß außerhalb der Erfahrung aufgesucht werden.

Es hat daher auch wohl nie einen Philosophen gegeben , der *blos* an das eine oder das andere dieser beyden Gefühle seinen Glauben an Freyheit oder Nothwendigkeit des Willens geknüpft hätte. Der *sinnliche Indifferentist* fühlte oft zu lebhaft die Eingeschränktheit seines moralischen Könnens , empfand zu stark den Einfluß äußerer Umstände , die unaufhaltsam ihn zu einer seinen Grundsätzen widersprechenden Handlung fortzureißen schienen , als daß er sich für *ganz* für *immer frey* hätte halten sollen. Allein konnte er sich *im Augenblick des Handelns* nicht für frey erklären , so suchte er wenigstens durch einen Regressus in der Reihe der erscheinenden Handlungen seine Freyheit zu retten. Er gieng in die frühere Zeit zurück , um da den Punkt aufzusuchen , wo er die Reihe durch Freyheit bestimmt habe. Fand er diesen Punkt nicht , oder vermochte er , was wohl immer der Fall seyn mußte , den gefundenen gegen Einwürffe nicht genug zu rechtfertigen , so mußte ihm die Berufung auf
sein

sein eigenes inniges Bewußtseyn der Freyheit wohl schwerlich hinreichend scheinen, um die Freyheit gegen die aus der Erfahrung und Spekulation hergeholten Einwürffe seiner Gegner zu retten. Er mußte durch höhere Gründe zu zeigen suchen, daß er genöthigt wäre, jenen Punkt *vorauszusetzen* und mit Rücksicht auf ihn die Freyheit aller seiner Handlungen zu behaupten.

Dem *sinnlichen Fatalisten* gieng es mit seinem Beweis aus dem unmittelbaren Bewußtseyn nicht viel besser. Auch er fühlte oft besonders in den Augenblicken der größern höhern Wirksamkeit seines Geistes ein Vermögen, unabhängig von äußerem Zwang aus eigener innerer Selbstbestimmung zu handeln, auch er ward sich in solchen Augenblicken eines Bestrebens bewußt, das schlechterdings durch ihn selbst und nicht durch körperlichen Mechanismus, nicht durch unmittelbare sinnliche Eindrücke und Vorstellungen, nicht durch empirische Vernunftbegriffe von sinnlichem Nutzen oder Schaden, auch nicht durch etwas überfinnliches außer ihm hervorgebracht wurde. Er erklärt zwar dieß Bewußtseyn für eine Täuschung, die durch äußere Umstände, durch Erziehung, Gewohnheit, Staatsverfassung u. s. w. geweckt, unterhalten und genährt würde,

D 2

würde, allein es spricht zu laut in seinem Innern, als daß er es schon dadurch für widerlegt halten konnte, wenn er ihm das Gefühl von Nothwendigkeit und Zwang entgegengesetzt hatte. Er sah sich genöthigt, seine Behauptung, daß der menschliche Wille *nothwendig* bestimmt werde, noch durch andere höhere Gründe zu unterstützen. —

So appelliren am Ende beyde Partheyen an die Vernunft und erwarten von ihr als der höhern Instanz die Entscheidung ihres Streites. Wenn diese, dachten sie, den Streit nicht entscheiden könne, so sey überhaupt keine Entscheidung möglich. Darin hatten sie nun freylich Recht. Allein sie bedachten nicht, daß die Königin unseres Geistes ein doppeltes Forum habe, und daß es keines weges gleichgültig sey, vor welchem die Sache geführt werde. Kein Wunder also wenn die Unbefangneren auf beyden Seiten mit dem erhaltenen Endurtheil unzufrieden mit Paskal sagten: *La nature confonde les Pyrrhoniens et la raison confonde les dogmatistes!*

Man hatte sich an ein forum gewendet, vor welchem nothwendig beyde Theile Recht behalten mußten, sobald sie nur erweisen konten, daß ihre Sachwalter aus richtigen und von der
Gegen-

Gegenparthey zugestandenen Praemissen consequent gefolgert hätten.

Dies aber bewies der *Determinist* oder *Fatalist* eben so streng, eben so bündig als der *Indeterminist*. Der letztere behauptete, daß die Kausalität nach Naturgesetzen nicht hinreichend sey um die Erscheinungen in der Welt insgesamt daraus abzuleiten und daß man daher noch eine Kausalität durch Freyheit zur Erklärung derselben zu Hülfe nehmen müsse. Sein Beweis ist folgender: Wenn man annimmt: es gäbe keine andere Kausalität als nach Gesetzen der Natur, so setzt *alles, was geschieht* einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Es gäbe also, wir mögen den Regressus auch noch so weit fortsetzen, immer nur einen *bedingten*, niemals aber einen *absolut ersten unbedingten* Anfang d. h. es fände sich nie eine *erste* Ursache, welche als der Anfang der Reihe *von selbst* wirkte, ohne von etwas vorhergehendem gewirkt worden zu seyn. Wir würden demnach nie den *völlig zureichenden Grund* von irgend einem Dinge oder einer Begebenheit angeben können, weil derselbe in einer unendlichen Reihe von Ursachen bestünde, deren *Grundursache* nirgends vorhanden wäre. Da also bey *bloßer Kausalität nach Naturgesetzen* kein

völlig zureichender Grund zu finden sey, so müßten wir, um dem Gesetz, daß nichts ohne hinreichend *a priori* bestimmte Ursache geschieht, seine nothwendige Gültigkeit zu erhalten, noch eine Kausalität annehmen, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sey, d. h. eine *Kausalität durch Freyheit* oder wie Kant sie ausdrückt, eine *absolute Spontaneität*, eine Reihe von Erscheinungen die nach Naturgesetzen fortläuft, *von selbst anzufangen*. Auf diese Weise findet man alsdann den letzten völlig zureichenden Grund in der *freyen Selbstbestimmung eines Willens*. —

Freylich wäre durch dieses *Raisonnement* noch weiter nichts als Ein absolut erster Anfang der Welt erwiesen und von diesem müßten nunmehr alle folgende Zustände nach Naturgesetzen abgeleitet werden; allein der Indeterminist geht weiter: Er schließt so:

Ist die *Möglichkeit* und das Daseyn eines Vermögens eine Reihe in der Zeit ganz *von selbst anzufangen*, einmal erwiesen, so muß es auch erlaubt seyn, den vernünftigen *Substanzen* überhaupt Freyheit in dem angenommenen Sinne beyzulegen und mitten im Laufe der Welt verschiedene

dene Reihen der Kaufalität noch von selbst anfangen zu lassen. — Wie die menschliche Seele als selbstbestimmendes Wesen die Reihe anfangen, brauche man gar nicht zu beantworten, denn auch kein Determinist vermöge zu zeigen, wie sie als Naturwesen von andern Ursachen bestimmt werde. Die Möglichkeit *wie* durch das Daseyn eines Dinges das Daseyn eines andern gesetzt werde, lasse sich auf keine Weise begreifen und wir müßten uns selbst bey der Kaufalität nach Naturgesetzen damit begnügen a priori zu erkennen, daß sie vorausgesetzt werden müssen. So weit der Indeterminist. *Der konsequente Determinist — oder Fatalist* hingegen gründet seine Behauptung, daß alles und folglich auch der menschliche Wille der Naturnothwendigkeit unterworfen sey auf folgendes dem erstern gerade entgegengesetztes Raifonnement.

Gibt es eine absolute Freyheit, so fängt durch sie nicht allein eine Reihe sondern auch ihre Bestimmung zur Hervorbringung der Reihe d. h. ihre Kaufalität schlechthin an, ohne daß etwas vorhergeht, wodurch sie bestimmt würde. Da aber jeder *Anfang einer Handlung einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus setzt*, so würde zwischen diesen beyden Zuständen kein Zusam-

menhang statt finden. Dieß ist aber dem unwandelbaren Gesetz der Kausalität zuwider, und wir haben folglich *nichts als Natur*, in der wir von Ursache zu Ursache ohne Unterbrechung immer höher hinauf steigen, und so eine durchgängige gesetzmässige Einheit der Erfahrung erhalten. *)

Für welche von beyden Partheyen kann man jetzt fragen hat nun die theoretische Vernunft entschieden? Offenbar für keine. Dann die Beweise sind auf beyden Seiten gleich stark, gleich bündig. Beyde stützen sich auf einen und denselben Grundsatz: daß nemlich *das bedingte auf etwas unbedingtes hinweise*. **) Ia die Sache bloß *theoretisch* betrachtet und auf der Wage der Spekulation gewogen, würde der größere Ausschlag auf die Seite des Fatalisten sich neigen, denn die

*) Man vergleiche Kants Kr. d. r. V. dritte Antinomie — Mit ungemeiner Popularität hat Hr. Prof. Snell diesen Abschnitt der Kantischen Kritik erläutert in seinem *Menon* im 4ten Gespräch, das ich über diese ganze Materie vorzüglich nachzulesen bitte. =

**) So ausgedrückt ist der Satz *dialektisch* und kann sowohl regulativ als *constitutiv* gedeutet werden. Im erstern Fall erhält man die Formel: *zu jedem Bedingten muß man das Unbedingte suchen*; und im letztern: *jedes Bedingte setzt etwas Unbedingtes voraus*.

die Behauptung, daß auch die Substanzen in der Welt ein *absolutes* Vermögen durch Freyheit besitzen, ist dem Interesse der spekulativen Vernunft gerade zuwider. Wie kann Erfahrung, eine objektive allgemeingültige, nothwendige, synthetische Erkenntniß der Gegenstände statt finden, wenn die Substanzen *in* der Welt ein *absolutes* Vermögen zu handeln besitzen? Alle Naturforschung würde dadurch unmöglich, *) und eine der wichtigsten und fruchtbarsten Ideen unserer spekulativen Vernunft nemlich die Idee der Allheit der Bedingungen in aufsteigender Reihe oder der *absoluten Totalität* vernichtet werden. Freylich geschieht dieser Idee auch beym strengen Fatalismus kein Genüge, weil bey endlosen regressiven Reihen von Ursachen nie ein Ziel abzusehen ist, wo die nach Vollständigkeit (Totalität) strebende Vernunft still stehen könnte. Allein dieser Einwurf trifft nur den strengern Fatalisten, der

D 4

alle

*) Der Psycholog z. B. könnte nie sicher seyn, ob er Recht hätte von irgend einer Handlung des Menschen einen erscheinenden Grund zu suchen — und der Naturforscher würde, wenn er den Verknüpfungen der Ursachen und Wirkungen nachspüren wollte, gleich beym ersten Schritt durch den Gedanken gehemmt werden, ob nicht hier ein Wesen gewirkt haben könne, dem das Vermögen, neue Reihen von selbst anzufangen, zukömmt.

alle Freyheit überhaupt und folglich auch einen ersten *Urgrund* der Dinge läugnet. Dieser läßt freylich auch das rastlose Streben der Vernunft zu dem Bedingten das Unbedingte zu finden unbefriedigt. Denn je weiter die Vernunft an der Kette der Erscheinungen von Wirkungen zu Ursachen aufwärts steigt, ein desto größeres Feld scheint sich mit jedem neuen Schritte vor ihr zu öffnen und nirgends findet sie *das Ziel* ihres Strebens.

Allein der gelindere Fatalist scheint wenigstens eher zwischen diesem gedoppelten Interesse der spekulativen Vernunft einen Mittelweg finden zu können, als der Behaupter der menschlichen Freyheit. Er braucht nemlich nur Eine außer der Welt befindliche Kausalität anzunehmen, und dieser ein absolutes Vermögen zu handeln einzuräumen, so ist das Interesse der spekulativen Vernunft, welches sie an der möglichen Vollständigkeit ihrer Kenntnisse nimmt, befriedigt, ohne daß der Zusammenhang der Erscheinungen, den man *Natur* nennt, und mit ihm das Merkmal der empirischen Wahrheit, welches Erfahrung von Traum unterscheidet, aufgehoben würde. In der Welt selbst und in dem Kontext der Erfahrung ist alsdann alles nach nothwendigen Natur-

Naturgesetzen bestimmt. Jede Ursache ist Wirkung einer früheren Ursache, auf die sie unvermeidlich nach einer Regel folgt. Die Vernunft findet allenthalben Zusammenhang, scheint in ihrem Regressus dem Unbedingten immer näher zu kommen, und auf diese Weise endlich unbedingte Totalität der Reihe, Einheit in dem Kontext der Erfahrung — das Ziel ihres Strebens zu erreichen.

Doch so scheinbar bündig auch ein solches vermittelndes System seyn mag, für den konsequenter Denker ist es selbst in spekulativer Rücksicht keinesweges befriedigend. Was berechtigt mich, muß er selbst sich fragen, außerhalb dem Inbegriff aller möglichen Anschauungen noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann*)? Darf ich einem bloßen Interesse der spekulativen Vernunft ein Grundgesetz meines Geistes opfern? und was gewinne ich dadurch, wenn ich auch Eine letzte freye Ursache behaupte? Meine

*) Der Verf. spricht hier aus dem Gesichtspunkt der älteren (Vorkantischen) Deterministen, wovon die meisten, die nicht zugleich Spinozisten waren, eine extramundane erste freye Ursache der Welt behaupteten.

Meine Vernunft fragt weiter, *warum* diese freye Ursache handelt? und wenn ich auch davon den Grund anzugeben wüßte, so würde sie nach dem Grunde dieses Grundes fragen, und so ins unendliche fort. Denn welche Vernunft vermag die Endlichkeit der Reihe im Denken zu ertragen? die durch Freyheit begrenzte Reihe ist und bleibt für ihre Idee zu klein. —

Allein ist jene vermittelnde Theorie schon für die *spekulative* Vernunft nicht befriedigend, so thut sie der praktischen noch viel weniger Genüge. Diese fordert Freyheit für *alle vernünftige Wesen*, die der Vorstellung allgemeiner und nothwendiger Gesetze fähig sind, und beruhigt sich keinesweges mit einer Entscheidung, die, sollte sie auch die spekulative Vernunft ganz mit sich ausöhnen, dennoch ihrem eigenen *praktischen Interesse* durchaus widerspricht.

Dies praktische Interesse fordert schlechterdings, daß wir uns als freye, über den Naturzwang erhabene Wesen betrachten, welche sich zur Befolgung der sittlichen Gesetze *von selbst* bestimmen. Auch können wir diese Forderung nicht abweisen, weil jenes Interesse kein zufälliger Wunsch, keine sinnliche, an sich zufällige Neigung, sondern ein unmittelbares und nothwendiges

wendiges Produkt des moralischen Gesetzes ist. Auf eine vollständige Entwicklung dieses Gesetzes darf ich mich zwar hier nicht einlassen, weil diese zu weit von meinem Zweck abführen würde, allein ganz vorbegehen kann ich es eben so wenig, indem alle praktischen Gründe für die Freyheit des Willens zuletzt sich darauf beziehen. Ich begnüge mich also hier nur das Wesentliche davon anzugeben.

Wir sind uns, wie ich schon oben gesagt habe, eines *reinen Willens* bewußt, der durch nichts *außer der Vernunft*, weder durch bloß körperlichen Mechanismus, noch durch unmittelbare sinnliche Eindrücke und Vorstellungen, noch durch empirische Vernunftbegriffe von Glückseligkeit hervorgebracht worden; eines Willens, der, weil alle *materialen* Bestimmungsgründe dabey wegfallen, bloß formal ganz das Werk der eigenen uneingeschränkten Wirkksamkeit der *reinen Vernunft* seyn muß. Dafs er dies seyn müsse, beweist

1) seine *Allgemeinheit*, indem er sich ohne Ausnahme auf alle unsere Handlungen erstreckt,

2) seine *Unveränderlichkeit*, indem er von Zeitumständen durchaus unabhängig ist,

3) seine

3) *keine Nothwendigkeit*, indem wir durch einen kategorischen Imperativ, ein *unbedingtes Sollen*, zur Befolgung desselben angewiesen sind, und es folglich gar nicht gleichviel für uns ist, ob wir unsere Handlungen durch ihn bestimmen wollen, oder nicht.

Die Formeln in die Kant das Gebieten dieses reinen Willens zusammenfaßt, waren folgende:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Oder

Handle so, als ob die Maxime deines Willens zum allgemeinen Naturgesetz in einer Welt werden sollte, von welcher du selbst ein Glied zu seyn wollen kannst.

Der Begriff und Umfang der Pflicht ergibt sich hieraus von selbst. Wir achten uns für verpflichtet, *alle* unsere willkührlichen Handlungen durchgängig und ohne alle Ausnahme dem reinen Sittengesetz zu unterwerffen, wir betrachten sie alle durchgängig und ohne Ausnahme als *moralisch*, d. h. als bestimmbar durch reinen Willen.

Mit und in diesem reinen Willen sind wir uns zugleich eines letzten *absoluten Zwecks* bewußt, der eben so wie das Gesetz des reinen Willens allgemeingültig, unveränderlich und nothwendig

wendig ist, dem alle einzelnen besondern zufälligen Zwecke untergeordnet sind, eines höchsten Gutes, das um *sein selbst* willen, und allein durch unsern Willen gut ist. Sobald wir uns unseres reinen Willens und des daraus resultirenden Gesetzes bewußt sind, so werden wir uns zugleich dieses Zwecks bewußt und so, wie wir uns ohne Ausnahme für verpflichtet halten, jenem Willen und jenem Gesetz gemäs zu handeln, so halten wir uns auch für verpflichtet, auf diesen Zweck unser Streben zu richten.

Diese Erscheinungen entscheiden offenbar für das Daseyn eines *reinen Willens*, als eines Faktums im Bewußtseyn. Allein ohne *Freyheit des Willens* ist es ungereimt, einen *reinen Willen* zu behaupten. Dann ohne sie hat ein *allgemeines, unveränderliches und nothwendiges Gebot der Vernunft* und ein *allgemeines unveränderliches, nothwendiges Gut*, gar keinen Sinn. Sollen wir jenes Gebot befolgen, so muß uns nichts von außen nöthigen können, anders zu handeln; wir dürfen keinem fremden, bedingt nothwendigen Gesetze der Natur schlechthin unterworfen seyn. Sollen wir auf dieses Gut unser Streben richten, soll dieser bloß durch reine Vernunft bestimmte Zweck unser Ziel seyn, so darf uns nichts nöthigen können, nach einem andern Gut zu streben, ein anderes Ziel uns vorzustecken.

Frey-

Freyheit ist also *nothwendige Bedingung* des Sittengesetzes, und die praktische Vernunft *postulirt schlechthin* das uns durch unser Bewusstseyn gegebene, von der spekulativen Vernunft nur problematisch gedachte Vermögen einer Kausalität durch Freyheit für *alle vernünftige Wesen*. Sie macht es uns zur Pflicht, eine Entscheidung zu suchen, die auch praktisch befriedigend ist, d. h. die den Glauben an die Möglichkeit der Tugend und Selbstbesserung nicht aufhebt, sondern begründet. Aber auf welchem Wege sollen wir diese Entscheidung finden? Den dogmatischen haben wir versucht, und fanden auf keiner Seite Befriedigung, wir mochten die Kausalreihe a parte priori abbrechen und Freyheit behaupten, oder sie ins unendliche fortgehen lassen, und bloße Naturnothwendigkeit annehmen. Im ersten Falle fanden wir die Reihe für unsere Vernunft zu klein, im andern zu groß. Keine von beyden Theorien war für praktische und spekulative Vernunft zugleich d. h. *durchaus befriedigend*. Die erste schien zwar die Forderungen der *praktischen Vernunft* zu erfüllen, aber ohne den Gesetzen der *spekulativen* auch nur einige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die letztere that diesen Gesetzen mehr Genüge, allein sie war mit den Forderungen der praktischen Vernunft durchaus unvereinbar.

einbar. Wir müssen also noch eine Theorie suchen, die beyde, sowohl die Forderungen der praktischen, als die Gesetze der spekulativen Vernunft in ihrer nothwendigen Allgemeinheit gelten läßt, und ihre beyderseitigen, für sich bestehenden Resultate so mit einander vereinigt, daß keinem von beyden der mindeste Abbruch geschieht. Zwey Wege, der kritische und skeptische, sind uns noch übrig, und die Wahl, welchen von beyden wir zuerst betreten müssen, bald entschieden. Dann der Zweck des Skeptizismus im eigentlichen und strengern Sinn ist kein anderer, als jedes entscheidende Urtheil über den Gegenstand gänzlich zu vernichten, und uns in den bodenlosen Abgrund der Ungewissheit und Zweifelsucht zu stürzen.

Die kritische Philosophie hingegen verspricht uns den Ariadnischen Faden in die Hände zu geben, durch dessen Hülfe wir die mannichfaltigen Irrgänge der Spekulation ohne Gefahr durchwandern, und am Ende auf einen Pfad gelangen würden, der sicher jeden unbefangenen Forscher zum heiligen Tempel der Wahrheit führe.

Warlich eine reizende Perspektive! Möchte sie nur nicht täuschend seyn! Um zu erfahren, ob und inwiefern sie dies nicht sey, brauchen wir nur bey unserer gegenwärtigen Untersuchung den

Fußstapfen jener großen Männer zu folgen, die auch die spätere Nachwelt noch als Vorgänger auf diesem Wege mit Dank und Bewunderung nennen wird.

Wir werden uns alsdann bald überzeugen, daß nur Erscheinungen erkennbar sind, daß nur auf sie und nicht auf Dinge an sich die Form sinnlicher Vorstellung und die durch diese Form bestimmten Gesetze des Verstandes bezogen werden können. *) Und schon diese einzige Unterscheidung der Dinge als Erscheinungen und als Dinge an sich, wird uns bey der Frage über die Freyheit des Willens einen ganz neuen Gesichtspunkt geben, der die verschiedenen Gesichtspunkte des Freyheitslehrers und Fatalisten in Einen vereinigt. Beyde verwechselten nemlich die Erscheinungen mit den Dingen an sich, und hielten sich deswegen bey den in der Erfahrung wahrgenommenen

Wir-

*) Diejenigen von meinen Lesern, welche von diesem *Hauptresultat* der kritischen Philosophie noch nicht überzeugt sind, verweise ich auf Kants Kritik d. r. V. und Reinholds Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, worinn dasselbe mit unerreichbarem Tieffinn und höchster Evidenz ist erwiesen worden. Wem das, was in diesen beyden Werken gesagt ist, nicht genügt, dem würde gewiß das meinige noch weniger genügen.

Wirkungen berechtigt, absolute Totalität in der rückwärts gehenden Reihe der Ursachen zu fordern. Der eine glaubte diese Totalität dadurch zu erhalten, daß er die Reihe der bedingten Ursachen *durch eine erste unbedingte abbrach*, und der andere dadurch, daß er diese Reihe *ins unendliche verlängerte*. Beyde aber gründeten ihre Behauptung auf folgenden Vernunftschluß:

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen desselben gegeben.

Gegenstände der Sinne sind uns als bedingt gegeben;

folglich ist bey Gegenständen der Sinne auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben.

Dieser Schluß würde allerdings richtig seyn, wenn wir ihn auf Dinge an sich anwenden dürften; allein die Dinge an sich sind für uns völlig = x. Wir haben da nichts bedingtes noch unbedingtes, weder endliche (durch Freyheit begrenzte) noch unendliche Reihe. Man vergl. unten

Auf unsere sinnliche Erfahrung aber läßt er sich eben so wenig anwenden. Denn alle Erscheinungen existiren nur für uns, inwiefern wir sie wahrnehmen, und es giebt gar keine *für sich bestehende* rückwärts gehende Reihe von Erscheinungen,

gen, die *absolut* vollständig wäre, weder eine unendliche noch eine endliche durch Freyheit begrenzte.

Freylich ist die Reihe unserer wirklichen Wahrnehmungen immer endlich, aber dies berechtigt uns keinesweges, sie auch für begrenzt durch Freyheit zu halten. Im Gegentheil nöthigt uns die Vernunft, die regressive Reihe der Ursachen immer weiter zu verfolgen. Sie schreibt uns die Idee der Totalität (des Unbedingten) als ein Gesetz für unsere Nachforschung vor. Wir mögen in der Reihe der Erscheinungen noch so weit zurückgegangen seyn, dies Gesetz, *diese Regel des Unbedingten* erlaubt keinen Stillstand, und die Hofnung, auf diesem Wege jemals ans Ziel zu gelangen, ist vergeblich.

Wir dürfen daher, wie Kant sich ausdrückt, die Idee der Totalität nicht *konstitutiv*, sondern bloß *regulativ* gebrauchen. Von konstitutivem Gebrauch würde sie seyn, wenn sie wirkliche Kenntniß von Gegenständen hervorbrächte, wenn die Gegenstände selbst, d. h. die Vorstellung von denselben durch sie bestimmt würde. Allein *Totalität, Grenzenlosigkeit, allbefassende und unbedingte Nothwendigkeit* sind bloße Merkmale der durch Vernunft erzeugten und in der Natur derselben bestim-

bestimmten Einheit der Begriffe. Sie sind also eben darum Merkmale, die der Anschauung widersprechen, und folglich keinen Gegenstand, inwiefern er anschaulich ist, und daher auch keinem erkennbaren Dinge, inwiefern dasselbe erkennbar ist, beygelegt werden können. *Unbedingte Einheit*, welche durch Vernunft bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf *bloße Begriffe*, die durch sie einer höhern Einheit untergeordnet werden, einer Einheit, die aus dem Zusammenhange nicht desjenigen, was an den Erscheinungen anschaulich, sondern nur desjenigen, was an ihnen *durch den Verstand gedacht wird*, besteht, und welche folglich *kein konstitutiver Bestandtheil der Erfahrung*, sondern ein *bloßes Gesetz* ist, nach welchem die *gedachten Gegenstände der Erfahrung* in einem Ganzen der Erkenntnis im wissenschaftlichen Zusammenhang systematisch geordnet werden müssen. *)

Allein auch in diesem bloß *regulativen* Gebrauche ist dennoch die Idee der *Totalität* von der allergrößten Wichtigkeit. Ohne sie würden wir bey dem kleinen eingeschränkten Kreise der nächsten Wahrnehmungen stehen bleiben, nie unsere Blicke zu Ausichten in unermessliche Felder für die Forschungen unseres Verstandes erweitern,

E 3

tern,

*) Reinholds Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens Seite 514. u. f.

tern, nie eine vollendete Erkenntniß der sinnlichen Gegenstände und ihrer durch Erfahrung erkennbaren Eigenschaften uns erwerben, und nie zu einer systematischen Anordnung aller dieser Erkenntnisse uns erheben.

Aber je wichtiger diese Idee des Unbedingten in ihrem *regulativen* Gebrauche ist, desto mehr müssen wir uns hüten, sie *konstitutiv*, d. h. als Begriff von wirklich erkanten überfinnlichen Gegenständen zu gebrauchen, die für uns gar nicht erkennbar sind. Man gebrauchte sie aber konstitutiv, indem man vermöge derselben die regressive Reihe der Urfachen wirklich für total vorgestellt oder doch vorstellbar hielt, und sie entweder ins unendliche verlängerte, oder durch Freyheit abbrach. Dieser Irrthum aber war unvermeidlich, so lange man alle Dinge in der Welt für *Dinge an sich* hielt.

Der Philosoph der sich in diesem Fall befand, verfuhr dabey ganz nach der Regel seines Verstandes, zum Bedingten das Unbedingte zu suchen. Er sah eine Menge Urfachen in der Welt, die keine ersten Urfachen waren, und suchte also durch einen Regressus zu dem Unbedingten zu gelangen. Allein hätte er bedacht, daß er mit bloßen Erscheinungen zu thun habe, so würde es ihm

ihm gewifs nicht eingefallen feyn, eine für ſich beſtehende, rückwärtsgehende Reihe, die nirgends war und nirgends iſt, zu erdichten.

Allein darüber muß man ſich billig wundern, daß nicht ſchon längſt ein Philoſoph darauf verfiel, den Grund von jener Antinomie der ſpekulativen Vernunft zu ſuchen, wodurch er zuletzt ohnfehlbar auf das Kantſche Reſultat hätte hingeführt werden müſſen.

Die Haupturſache hiervon mag wohl darin liegen, daß man die beyden Sätze

a. die Reihe der Urſachen iſt unendlich,

b. die Reihe der Urſachen iſt endlich, durch Freyheit begrenzt

für kontradiktoriſch hielt und deswegen glaubte: Wenn die eine falſch wäre, müſſe die andere nothwendig wahr ſeyn. Jeder währte daher, er müſſe nothwendig zwifchen beyden wählen. Erklärte auch hie und da einer, der gern den Ehrenahmen eines Skeptikers verdienen wollte, beyde für grundlos, ſo war er wenigſtens nicht bemüht, den eigentlichen Grund von dieſer Grundloſigkeit zu finden, ohngeachtet dieſer ziemlich nahe lag. Er hätte nur ſchließen dürfen:

Wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganze iſt, ſo iſt die Reihe der Urſachen in derſelben entweder endlich oder unendlich;

Nun kann aber weder das eine noch das andere seyn, dann beyde Behauptungen werden durch gleich bündige Beweise unterstützt, und heben sich also gegenseitig auf;

Folglich kann die Welt kein an sich existirendes Ganzes seyn.

Doch dergleichen Reflexionen überlassen wir billig dem Geschichtschreiber der Philosophie. Näher interessirt es uns jetzt zu wissen, was Kant durch die große, wichtige Unterscheidung der Dinge in Erscheinungen und Dinge an sich wirklich geleistet habe?

Wenn wir diese Unterscheidung auf unser Ich übertragen, so ist

1) inwiefern wir uns als *Erscheinungen*, d. h. als Gegenstände der Erfahrung betrachten, jede unserer Handlungen von Zeitverhältnissen abhängig. Jede erfolgt regelmässig nach psychologischen Gesetzen, d. h. unserm bekanten wahrnehmbaren Charakter und den äußern Umständen völlig gemäs, und die Reihe dieser erscheinenden Handlungen hängt unter sich als sinnlich erkennbare Ursache und Wirkung nothwendig zusammen. In dieser Rücksicht also ist absolute Freyheit ein Unding. Sie hört aber auf dieses zu seyn, sobald wir uns

2) als

2) als *Noumene* betrachten, und unsere wahrnehmbaren Handlungen als Prädikate auf das unbekannte *intelligible Ich* beziehen, das unserem erscheinenden Ich mit allen seinen einzelnen Handlungen und Zuständen zum Grunde liegt. Jede Handlung bleibt alsdann zwar Wirkung in der Zeit, aber der Grund davon liegt nicht in der der Zeit nach vorhergegangenen Erscheinung, sondern in einem von Zeitbedingungen unabhängigen über Naturnothwendigkeit erhabenen Etwas, wovon wir jedoch nur ein anschauungsloses allgemeines Bewußtseyn haben. Unser *Ich* hat also, wie *Kant* sich ausdrückt, ein doppeltes Gesetz seiner Kausalität oder einen doppelten *Charakter*

a. einen *empirischen*, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen mit andern Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen zusammenhängen, von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden müssen, und mit ihnen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen.

b. einen *intelligiblen*, durch welchen es die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, ohne selbst Erscheinung zu seyn, und unter Bedingungen der Sinnlichkeit zu stehen. Denn inwiefern wir unser Ich als *Noumenon* betrachten, muß jede Veränderung, welche dynamische Zeitbe-

stimmung erheischt, mithin jede Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen wegfallen. Wir können es nicht anders als frey, d. h. unabhängig von Naturnothwendigkeit denken, die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird. Man kann also ganz richtig von ihm sagen: daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst* anfangt, ohne daß die Handlung *in ihm* selbst anfängt. Denn in ihm selbst dürfen wir keine Veränderung, kein Anfangen setzen, weil beydes Zeitbegriffe sind, und folglich einem intelligiblen übersinnlichen Vermögen geradezu widersprechen.

Auf diese Weise wäre also Freyheit und Natur jedes in seiner vollständigen Bedeutung in einem und demselben Subjekt und bey denselben Handlungen, je nachdem man sie auf ihre intelligible oder sensible Ursache bezieht, zugleich und ohne Widerspruch denkbar. Der grose seit Jahrtausenden geführte Kampf zwischen Fatalisten und Indifferentisten, Deterministen und Indeterministen wäre entschieden, zum Vortheil beyder Partheyen entschieden. Beyde, scheint es, kommen in einem gemeinschaftlichen Punkte zusammen, um, — den Herrn der Erde das erste Beyspiel eines ewigen Friedens zu geben. Aber — man braucht, um von diesem Beyspiel nichts zu erwarten,

warten, nicht erst mit sorgsamem Auge auf die großen Ereignisse unserer Tage zu blicken die wohl schwerlich auch der gutmüthigste Menschenfreund als die Verkünderinnen eines ewigen Friedens ansehen wird; man darf nur das Beyspiel selbst etwas näher beleuchten, um sich zu überzeugen, daß es zu einem Beyspiel des *ewigen Friedens* durchaus nicht geschickt sey, daß im Gegentheil von diesem philosophischen Frieden eben das gilt, was von so manchem politischen gesagt worden ist: In der Friedens-Akte selbst liegt Stoff zum neuen Kriege. — Aber demohngeachtet bleibt diese Friedensakte immer noch ein sehr wichtiges Geschenk. Hat sie gleich den ganzen Streit, wie ich weiter unten zeigen werde, nicht völlig entschieden, so hat sie doch wenigstens den eigentlichen Punkt desselben genauer bestimmt, und ihn dadurch der vielleicht noch künftigen Entscheidung um ein beträchtliches näher gebracht. Der Indeterminist muß wenigstens das seinem Gegner jetzt einräumen, daß er vollkommen Recht habe, wenn er in der Sinnenwelt von dem Gesetz der Naturnothwendigkeit abzugehn sich weigert, und von jeder erscheinenden Ursache eine höhere aufzufuchen strebt; aber im Gegentheil muß auch dieser dem Indeterministen zugestehen, daß er nicht weniger Recht habe, sich

sich als intelligibles Wesen seinem innersten Bewußtseyn zufolge für unabhängig von Naturnothwendigkeit, für frey von jedem äußern sinnlichen Zwang zu erklären. —

Allein durch dieß alles wird denn doch die eigentliche Hauptfrage: ob wir wirklich *absolut frey* sind oder nicht? nicht beantwortet. Denn daraus, daß wir dem erkennbaren Gesetz der Naturnothwendigkeit nicht unterworfen sind, folgt noch nicht, daß wir überhaupt keinem Gesetz unterworfen, ein völlig *grund und gesetzloses Vermögen zu handeln* besitzen. Allein ich würde mir selbst in dem Gange meiner Untersuchungen vorgreifen, wenn ich hier schon dieß weitläufiger auseinander setzen wollte. Ich übergehe daher jetzt alle Einwürfe, Zweifel und Schwierigkeiten, die gegen die Kantische Freyheitstheorie erregt werden können, um mich in dem Abschnitt von dem *Realgrunde der Freyheit*, wo sie einer vollständigen Auseinandersetzung bedürffen, nicht wiederholen zu müssen.

So viel aber glaube ich schon zum voraus behaupten zu dürfen, daß uns keiner dieser Zweifel, keine dieser Schwierigkeiten zum *eigentlichen Skeptizismus* berechtigen könne. Der dogmatische Skeptiker erklärt den Begriff der Freyheit für grundlos, und behauptet überhaupt daß

dafs man an der objektiven Wahrheit d. h. an der reellen Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit den Gegenständen, ewig zweifeln müsse, weil sie schlechterdings unerweislich sey. Die ältern Skeptiker gründeten diese Behauptung hauptsächlich auf die Gleichheit der Gründe, wodurch die entgegengesetzten Partheyen ihre Philosopheme zu erweisen suchten. Diese Gleichheit (*ισοοσθενεια*) der Gründe war das furchtbarste Bollwerk, hinter das Pyrrho und seine älteren Nachfolger sich bey jedem Angriff zurückzogen, und woraus sie sich durch kein Raïonnement vertreiben liessen, es mochte so scharfsinnig, ja so blendend seyn, als es wollte. Selbst bey *noch unbestrittenen* Behauptungen nahmen sie hinter diese Schutzwehr ihre Zuflucht. Ein *ich* gleich, sagte Pyrrho jetzt nicht im Stande, diese Behauptung zu widerlegen, so zwingt mich doch das Schicksal aller andern, die, keine einzige ausgenommen, ihre Bestreiter und Widerleger fanden, wenigstens zur *εποχη* d. h. zur Zurückhaltung des Beyfalls. Doch konnte der konsequente dogmatische Skeptiker nicht einmal in diese Verlegenheit gebracht werden. Denn da er überhaupt das Daseyn allgemein gültiger Principien und eines allgemeingültigen Kriteriums der Wahrheit läugnete, so blieb für jede menschliche Behauptung höchstens

nur

nur subjektive Gewissheit übrig. Eine solche bloß subjektive Gewissheit aber erklärte der Skeptiker so lange für eine mögliche Täuschung, als es nicht erwiesen würde, daß der Gegenstand so gedacht werden *musse*, wie er in der Vorstellung oder in dem Bewußtseyn vorkäme. Diesen Beweis aber hielt er, um mehrere andere minder wichtige Gründe, z. B. daß jeder Beweis eines neuen und so ins unendliche fort bedürfte, nicht zu erwähnen, auch schon um deswillen für unmöglich, weil wir die Dinge, wie sie *an sich* sind, nicht zu erkennen vermöchten. Diesen tiefern Blick in die Natur unserer Vorstellungen und Empfindungen verfolgte Berkeley, und nach ihm besonders Hume noch weiter. Dieser letztere zeigte nemlich unwidersprechlich, daß sich der Beweis für die Uebereinstimmung der Vorstellung mit den Objekten nicht ohne Widerspruch führen lasse, weil jeder eine Vergleichung der Vorstellung mit dem von ihr verschiedenen Gegenstand voraussetze. Dieser Gegenstand aber, sagte Hume, ist, wie er an sich ist, für uns völlig $= x$ und jede Vergleichung, die wir mit ihm selbst anstellen wännen, ist eigentlich nur Vergleichung mehrerer Vorstellungen untereinander, nemlich derjenigen Vorstellung, welche aus dem Eindruck selbst besteht, und derjenigen, durch die

die

die dieser Eindruck vorgestellt wird. Dann da alle unsere Begriffe von Objekten ursprünglich nur Vorstellungen der erhaltenen *Eindrücke*, diese aber das *letzte* sind, was wir kennen und worauf wir bey der Analysis unsrer Begriffe zurückkommen, so bleibt es ewig ungewiss, ob und in wiefern *diese Eindrücke* Realität haben, d. h. ob und in wiefern ihnen etwas *objektives* entspricht. *) Die-

*) So sagt z. B. Hume in der Abhandlung über die menschliche Natur im ersten Abschnitt des ersten Buches:

Alle Materie des Denkens rührt entweder von unserer äußeren oder inneren Empfindung her, nur allein die Anordnung und Zusammensetzung der Materialien kommt dem Verstande und dem Willen zu; oder um mich der philosophischen Kunstsprache zu bedienen: *alle unsere Begriffe oder schwächere Vorstellungen sind Kopien unserer Impressionen oder unsrer lebhaftern Vorstellungen.* Siehe Seite 25 der Jakob'schen Uebersetzung.

Und im 5ten Abschnitt des ersten Buchs Seite 173 dieser Uebers. Was nun diejenigen Impressionen anbetrifft, welche von den Sinnen entstehen (d. h. die ursprünglichen Impressionen) so ist nach meiner Meinung ihre letzte Ursache für die menschliche Vernunft ganz unerklärbar, und es ist völlig unmöglich mit Gewissheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar von den Objekten selbst oder von der eigenen schaffenden Kraft des Gemüths oder von dem *Urheber* unseres Wesens herrühren.

Diejenigen meiner Leser, welche eine möglichst gedrängte Darstellung dieses Hauptmomentes des Humischen Skeptizismus zu lesen wünschen, verweise ich auf die meisterhafte Kritik desselben, die Reinhold in seiner vortreflichen Abhandlung über das Fundament des philosophischen Wissens von Seite 44 — 51 geliefert hat. Reinhold zeigt hier zu gleicher Zeit sehr einleuchtend, daß die unbewiesenen Voraussetzungen, worauf Leibnitz seinen Rationalismus und Locke seinen Empirismus gründete, durch den Humischen Skeptizismus widerlegt, und also die Fundamente ihrer Lehrgebäude umgestürzt worden; und schließt sodann mit der trefflichen Stelle: „Allein
 „je weniger die philosophirende Vernunft gegen
 „ein System einzuwenden hatte, gegen welches,
 „als ihren eigenen, bis dahin letzten Versuch,
 „sie ihre beyden ältern dogmatischen Versuche,
 „dem Gesetze ihres Fortschreitens gemäs aufgeben mußte; desto mehr wurde der sogenannte
 „gemeine Menschenverstand (*sensus communis*, *communis sensus*) oder bestimmter, die durch *gefühlte*
 „allgemeine Bedürfnisse der menschlichen Natur
 „geleitete *Urtheilskraft* durch eine Philosophie
 „em-

m. vergleiche auch vorzüglich David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus von Fr. Heinr. Jacobi. Breslau 1787.

„empörte, welche nicht nur durch die Zernichtung aller Ansprüche auf alles Wissen überhaupt den Stolz der Menschheit auf seiner empfindlichsten Seite angriff, sondern durch die Bestreitung der Zuverlässigkeit aller angeblichen Gründe unserer Pflichten und Rechte in diesem, und unserer Erwartung für das zukünftige Leben das Palladium der Menschheit zu rauben drohte.“

Diese letztere Appellation an die durch gefühlte allgemeine Bedürfnisse der menschlichen Natur geleitete *Urtheilskraft* ist auch, wie ich nachher bey der Freyheitstheorie des Idealisten näher zu zeigen hoffe, das einzige, was uns sowohl gegen den Skeptiker als gegen den Idealisten noch übrig bleibt.

Das heilige nothwendige ewig fortwirkende Interesse, das die Menschheit an gewissen Wahrheiten nimmt, gestattet schlechterdings nicht die skeptische *εποχην*. Es macht alle Gleichgültigkeit alles Dahin gestelltseynlassen moralisch unmöglich.

Als *handelndes* Wesen muß der Mensch die Realität einer Sinnenwelt außer sich annehmen, weil er sich selbst lächerlich und ungereimt vorkommen würde, in eine Welt wirken zu wollen,

an deren Daseyn er noch zweifelt; aber als *handelndes* Wesen muß er auch die Realität der Gegenstände annehmen, worauf seine sittlichen Handlungen sich beziehen. Es muß Dinge geben, die seinen Ideen von einer intelligiblen Welt entsprechen, und mit denen die Ideen, die das Bedürfnis, sittlich zu handeln, in ihm aufregen nothwendig verbunden sind, — eine moralische Ordnung der Dinge. Dieser moralische Bedürfnisglaube, und jener Glaube an die Sinnenwelt sind uns beide gleich nothwendig, gleich unvertilgbar in dem *innersten Wesen unsers Geistes* gegründet, und ich bin überzeugt, daß selbst der entschiedenste Skeptiker dieß einräumen müsse. — *La nature confonde les Pyrrhoniens, et la raison confonde les dogmatistes. Nous avons une impuissance a prouver invincible a tout le dogmatisme. Nous avons une idee de la verité invincible a tout le Pyrrhonisme.*

Wenn wir die Freyheit nach den Kategorien der Relation betrachten, so bietet sich uns so gleich eine ganze Reihe neuer Theorien dar, in deren Erfindern und Vertheidigern wir zum Theil die größten Denker der ältern und neuern Zeit verehren. Auch dieses Labyrinth wollen wir, den

den Leitfaden der kritischen Philosophie in der Hand, durchwandern, einem jeden jener großen Denker, der sich uns eine Zeitlang zum Führer anbietet, ehrerbietig folgen, und so durch alle Irrgänge der Spekulation hindurch dem Tempel der Wahrheit uns wenigstens zu nähern suchen. — Unser erster Führer sey — Spinoza; freylich ein gefährlicher Führer, aber nur für den, der auf die Stärke der spekulativen Vernunft vertrauend die Hand ihm reichte. Wer aber von ihren Blendwerken und Täuschungen zum voraus unterrichtet und ohne den Leitfaden der kritischen Philosophie aus den Augen zu verlieren, das System des Spinozismus durchwandert, der wird ohne den mindesten Nachtheil für Kopf und Herz auch ohne einen Salto mortale von diesem gefährlichen Führer sich trennen.

Um demselben aber nicht durch alle Irrgänge seines eng verflochtenen Systems folgen zu dürfen, verweise ich meine Leser auf das, was seit einigen Jahren von einigen unserer edelsten Männer und vorzüglichsten Denker über den Spinoza ist geschrieben worden *) besonders auf Reinhold.

F 2

Wer

*) Jakobi Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn. Breslau 1789 und Heydenreich Betrachtungen über die Philos. der natürl. Rel. Seite 258. &c.

Wer nemlich eine möglichst gedrängte Darstellung seines Ideenganges zu lesen wünscht, der lese Reinholds Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens 3tes Buch Seite 549 und 550. Ich würde die ganze vortrefliche Darstellung hersetzen, wenn ich nicht voraussetzen könnte, daß jenes Meisterwerk des philosophischen Geistes sich in den Händen aller meiner Leser befinden würde. Also hier nur eine ganz kurze Skizze der Hauptmomente mit Spinoza's eigenen Worten erläutert!

Es giebt nur eine einzige Substanz*) folglich auch nur ein einziges absolut freyes Wesen im metaphysischen Sinne des Worts.**) Alle

*) Eth. P. I. Prop. IV.

Eth. P. I. Prop. V. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi.

Demonstr. Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum vel ex diversitate affectionum (per Prop. IV.). Si tantum ex diversitate attributorum concedetur ergo, non dari nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus, depositis ergo affectionibus et in se considerata h. e. vere considerata non poterit concipi, ab alia distingui h. e. non poterunt dari plures, sed tantum una. Q. E. D.

**) Prop. XVII. Corollar. II.

Alle andern Substanzen sind eigentlich nur Accidenzen dieser einzigen Substanz. *) Das Wesentliche in allen ist eben dasselbe, entweder eine und eben dieselbe *Ausdehnung* oder eine und eben dieselbe *Denkkraft*, die in unendlich verschiedenen Modifikationen, in unendlich mannichfaltigen Accidenzen erscheinen. Die einzige *Ausdehnung* und die einzige *Denkkraft* die diesen Modificationen und Accidenzen zum Grunde liegen, sind zwar von einander unterschieden, aber nur inwiefern sie beyde gleich wesentliche Prädikate (*Attribute*) des *Bleibenden*, nicht inwiefern sie das *Bleibende selbst* sind. **) Was an ihnen Subjekt

F 3

ist,

*) Eth. P. I. Prop. XV.

**) Eth. P. I. Prop. X. Schol: Ex his apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unum quodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit, sed unum quodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo

ist, das wodurch sie subsistiren ist das Unveränderliche das Nothwendige d. i. ein und eben dasselbe *Einzige Ding an sich* die Gottheit, die allein absolut nothwendig *) unendlich **) ist *εν και παν* ! Diese Gottheit, *insofern sie als eine freye Ursache betrachtet wird* oder die unendliche Substanz hat *depositis affectionibus* et in se considerata h. e. *vere considerata*, weder Willen noch Verstand, so wenig einen unendlichen als einen endlichen ***). Es gibt also nach dem Spinoza
außer

plura attributa quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat, et consequenter nihil etiam clarius, quam quod eus absolute infinitum, necessario sit definiendum ens quod constat infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit.

*) Eth. P. I. Prop. XI. verglichen mit Prop. VII.

**) Eth. P. I. Prop. VIII.

***) Eth. P. I. Prop. XXXI. Intellectus actu sive is finitus sit sive infinitus ut et voluntas, cupiditas amor &c. ad naturam naturatam non vero ad naturantem (cf. Schol. Prop. XXIX.) referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem sed certum tantum modum cogitandi qui modus ab aliis scilicet cupiditate amore &c. differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam et infinitam cogitationis

außer den denkenden endlichen Dingen eben so wenig noch einen *besondern* unendlichen Willen und Verstand nebst einem *besondern* unendlichen absoluten Denken, als es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe, nebst einer *besondern* unendlichen Ausdehnung geben kann. *)

F 4

Auch

essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturatam, non vero naturantem referri debet ut etiam reliqui modi cogitandi Q. E. D. cf. et Schol. huj. Prop.

*) Eth. P. I Prop. XVII. Schol. — Scio equidem plures esse, qui putent se posse demonstrare ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere se aiunt quod Deo tribuere possunt, quam id, quod in nobis est summa perfectio. Porro tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia quae actu intelligit efficere ut existant, nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in eius intellectu sunt creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere nec aliud creantem praeter id, quod absoluta quadam voluntate decrevit creare. Verum ego me satis clare ostendisse puto (vid. Prop. 16) a summa Dei potentia siue infinita natura infinita infinitis

Auch in dieser ganz kurzen Skizze des Spinozistischen Systems liegt, dünkt mich, der konsequente Ideengang des großen Denkers vor Augen, und man kann nicht läugnen, daß die spekulative Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche zuletzt auf ein solches spinozistisch pantheistisches und folglich fatalistisches System hinführte. Allein dieses ganze System war zu sehr dem heiligen Interesse der Menschheit zuwider, als daß nicht die praktische Vernunft sich dagegen empört haben sollte. Diesem nothwendigen und ewig fortwirkenden Interesse ist es auch ohne Zweifel zuzuschreiben, daß dieses System bey aller seiner so sehr scheinbaren Konsequenz nur so wenige Vertheidiger gefunden hat. Spinoza, sagte Iakobi zu Lessing, ist mir gut genug; aber doch ein *schlechtes Heil*, das wir in seinem Nahmen finden! Und wer wird ihm darin nicht beystimmen? Eine Philosophie, die die Grundpfeiler der Sittlichkeit und Religion untergräbt, kann warlich nur ein schlechtes Heil gewähren. Denn Sittlichkeit ist doch einmal der höchste und letzte Zweck unseres Daseyns, der eigenste Charakter der Mensch-

modis, hoc est omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi; eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur eius tres angulos aequari duobus rectis.

Menschheit, das Siegel ihrer Würde, und das edelste Produkt ihrer höchsten Kraft, sie ist das Heiligthum, durch das allein die Gottheit sich uns offenbarte, in dem wir sie gleichsam von Angesicht zu Angesicht schauen und die höchste Beglaubigung *ihrer* Daseyns und *unserer* Unsterblichkeit erhalten. Eine Philosophie also, die dieses Heiligthum umzustürzen droht, muß nothwendig alle menschliche Würde und Wohlfahrt zerstören, und kann *eben deswegen*, wäre sie auch noch so konsequent, nicht Wahrheit seyn.

So richtig und bündig dieß Raisonnement ist: so dürfte es doch vielleicht manchem nicht genügen. Diesen verweise ich also auf das, was die vorhin genannten Schriftsteller über den Spinozismus gesagt haben; besonders auf die Kritik desselben, welche *Reinhold* in seiner neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens *)

F 5

gelie-

*) Siehe die Theorie der Vernunft im 3ten Buche von Seite 498 — 559 besonders §. LXXXI, LXXXIII. und LXXXIV. Am Schlusse des 83sten sagt Reinhold: alle bisherigen philosophischen Systeme sind Versuche das große Räthsel des *Absoluten*, das die Vernunft zum Behufe der Erfahrung fördert und das in der Erfahrung vergebens aufgesucht wird, zu lösen. Sie sind aber *mißlungene* Versuche, inwiefern sie alle samt und sonders die

geliefert hat. Diese zeigt nemlich sehr einleuchtend, daß das *πρωτον ψευδος* darinn bestehe, daß Spinoza die Form der Vernunft die auf absolute Einheit dringt, hypostasirt, und diese *Form* einer Vorstellung für ein einziges *Ding an sich* gehalten habe. Dieß Mißverständniß entsprang aber daraus, daß er die Nothwendigkeit des Gedachtwerdens mit der Nothwendigkeit der Existenz des *Dinges an sich* verwechselte, eine Verwechslung, auf deren Entdeckung erst die Kritik unsers Erkenntnißvermögens hinführen konnte.

Dualisten, Manichäer

Eine 2te Hauptparthey hält ein einziges absolut freyes, ewiges und nothwendiges Wesen nicht für hinreichend, um das Gute *und* Böse in der Welt zu erklären. Sie behauptet daher das Daseyn zweyer von einander unabhängiger, gleich nothwendiger, gleich freyer und ewiger Wesen, die entweder in die Herrschaft der Welt sich theilen, und ex pacto wechselsweise in ihren Wirkungen sich einschränken, oder doch in einem solchen Verhältniß stehen, daß das eine, (nemlich

wahre Bedeutung und den Grund dieses *absoluten* verfehlt haben, obwohl sie zur Entdeckung desselben als *Vorübungen* entbehrlich waren.

(nemlich das verständige Urwesen) durch das andere, (die todte, vernunftlose Materie,) in dem Gebrauche seiner Freyheit eingeschränkt wird.

Baile hat diesen Dualismus in dem berühmten Artikkell *Manicheens* seines Dictionaire in der Person des Zoroastre, noch am besten vertheidigt. Dieser scharfsinnige Kopf sahe leicht ein, daß der Gegner des Dualismus gewonnenes Spiel haben würde, sobald die Sache durch a priorische Gründe entschieden werden sollte. Er that daher auf alle diese Gründe fast ganz Verzicht*), und schränkte sich beynahe blos auf die a posteriori hergeleiteten Argumente ein, die er aber in ihrer größten liegendsten Stärke vorträgt.

Si

*) Je vous donne, sagt Zoroaster Seite 1899. des IIten Bandes zum Melissus, l'avantage d'etre plus conforme que moi aux notions de l'ordre: mais expliquez moi un peu par votre hypothese (nemlich Einheit Gottes) d'ou vient que l'homme est méchant, & si sujet a la douleur & au chagrin. Je vous defie de trouver dans vos principes la raison de ce phenomene, comme je la trouve dans les miens: je regagne donc l'avantage. Vous me surpassez dans la beauté des idées & dans les raisons *a priori*; & je vous surpasse dans l'explication des phenomenes & dans les raisons *a posteriori*. Et puis que le principal caractere d'un bon systeme est d'etre capable de donner raison des experiences & que la

Si l'homme, sagt Zoroaster Seite 1899., est l'ouvrage d'un seul principe souverainement bon, souverainement saint, souverainement puissant, peut il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin? Peut il avoir tant des mauvaises inclinations? Peut il commettre tant des crimes? La souveraine sainteté peut elle produire une creature criminelle? La souveraine bonté peut elle produire une creature malheureuse? La souveraine puissance jointe à une bonté infinie ne comblera-t-elle pas des biens son ouvrage, & n'eloignera-t-elle point tout ce, qui le pourroit offenser ou chagriner?

Auf den Einwurf, daß Gott den Menschen nicht böse geschaffen habe, sondern daß er es durch seine *eigene Schuld* geworden sey, und daß er alles Uebel von der Gerechtigkeit Gottes selbst sich zugezogen habe, antwortet Zoroaster, Seite 1900:

que si l'homme étoit l'ouvrage d'un principe infiniment bon & saint, il auroit été créé non seulement

seule incapacité de les expliquer est une preuve, qu'une hypothese n'est point bonne, quelque belle quelque paroisse d'ailleurs, demeurez d'accord, que je frappe au but en admettant deux principes & que vous n'y frappez pas vous, qui n'en admettez qu'un.

ment sans aucun mal actuel, mais aussi sans aucune inclination au mal; puis que cette inclination est un défaut, qui ne peut pas avoir pour cause un tel principe.

Auf die Appellation des Gegners an eine indifferentistische Freyheit, und auf die Behauptung, daß dadurch das moralische Uebel in das Universum eingeführt worden, erwiedert Zoroaster:

I. que nous n'avons aucune idee distincte, qui puisse nous faire comprendre, qu'un etre, qui n'existe point par lui même, agisse pourtant par lui même. — Que le libre arbitre donné a l'homme n'est point capable de se donner une détermination actuelle, puis qu'il existe incessamment & totalement par l'action de Dieu

II. wirft er die Frage auf, ob Gott vorausgesehen habe, daß der Mensch seine Willkühr missbrauchen würde? Der Gegner mag diese Frage beantworten wie er will, so sieht er sich am Ende so in den Dornhecken der Metaphysik befangen, daß wenigstens Leibnitz mit allen seinen Distinktionen ihn nicht herauszuwickeln vermag. Und so bewährt sich auch hier am Ende Paskals Ausspruch: *La raison confonde les dogmatistes!* oder wie Baile am Ende unseres Artikels noch stärker
aber

aber auch minder wahr sich ausdrückt: *La raison humaine est un principe de destruction & non pas d'edification: elle n'est propre que former des doutes, & a se tourner a droit & a gauche pour eterniser une dispute!*

Inwiefern man dies auf die theoretische Vernunft bezieht, so dürfte wohl schwerlich viel dagegen eingewendet werden können. Freylich ist die Theorie des Dualisten dem spekulativen Interesse der auf absolute Einheit dringenden Vernunft durchaus zuwider, aber dies allein kann uns keinesweges ein Recht geben, die reale Wahrheit der entgegengesetzten Behauptung vor auszusetzen, oder die Realität einer absoluten Einheit um deswillen zu glauben, weil sie uns spekulativ so sehr interessirt. Allein was das spekulative Interesse der Vernunft nicht kann, vermag das unerklärbare reinmoralische *praktische* Interesse derselben. Da dies Interesse, das die Vernunft an der Moralität nimmt, *absolut nothwendig* ist, so berechtigt uns dasselbe auch zu solchen theoretischen Voraussetzungen, ohne welche wir diese rein interessante Idee nicht realisiren könnten, oder welches im Kantischen Sinne des Worts eben so viel heisst, es postulirt Daseyn *eines Gottes* und *Freyheit* für jedes vernünftige Wesen.

Idea-

I d e a l i s t e n.

Das Element aller menschlichen Erkenntnis und
Wirksamkeit ist Glaube.

Jakobi.

Eine dritte Hauptparthey erkennt nur vorstellende Wesen als die alleinigen Substanzen, und diesen glaubt sie daher auch nur allein Freyheit einräumen zu dürfen.

Der *Egoist* erkennt nur sein eigenes Ich für das einzige *erweislich* freye Wesen, weil er nur dieses sein eigenes Individuum, für die einzige *erweisliche* Substanz hält. Er läugnet nemlich gleich dem Skeptiker keineswegs das *wirkliche* Daseyn, sondern nur die *Erweislichkeit* anderer Substanzen außer seinem Ich. Im Bewußtseyn, behauptet er, kommt nur *das vorstellende* und die *Vorstellung* und kein von beyden verschiedenes *Ding an sich* vor. Das vorgestellte Ding außer ihm ist ihm, inwiefern er es zu denken vermag, nur eine andere Art von Vorstellung, etwas in ihm, ein Gedanke, den er mit demjenigen, was nicht in seinem Gemüthe vorkommt, nicht vergleichen, von dem er also auch nicht wissen kann, ob ihm etwas außer ihm entspricht. *)

Man

*) Reinholds Theorie des V. V. §. LXXXIV, S. 551.

Man kan nicht läugnen, daß dieser egoistische Idealismus immer noch konsequenter sey als der Berkeley'sche. *Berkeley* behauptet nemlich auch, daß nur vorstellenden Wesen Freyheit beygelegt werden könne, weil nur sie allein als Substanzen erweislich wären, läugnet also mit dem Egoisten die Realität der sinnlichen Erkenntnis, unterscheidet sich aber dadurch von ihm, daß er nicht bloß sein eigenes Individuum, sondern eine ganze Art derselben, die er Geister nennt, erweisen zu können glaubt. So läßt er z. B. seinen *Philonous* auf die Frage des *Hylas*, warum er alle Substanzen Geister nenne? folgendes antworten: *)

„Der Grund, den ich dazu habe, ist, daß ich gern das, was ich sage, selbst verstehen, und Begriffe damit verbinden mag. Nun habe ich gar keinen Begriff von irgend einer Handlung, wobei keine Willensäußerung wäre; und kann mir auch keine Willensäußerung als in einem Geiste denken; woraus dann folgt, daß so oft ich von einem vorstellenden Wesen rede, ich darunter einen Geist verstehe. Und was ist außerdem klärer

*) *Berkeley's Philosophische Werke*. Leipzig 1781. Erster Theil Seite 283 — 85.; man vergleiche damit das, was von Seite 264 — 67. gesagt wird.

rer, als die beyden Wahrheiten, daß *erstlich* ein Ding, das keiner Ideen fähig ist, auch keine Ideen mittheilen kann; und *zweitens*, daß jedes Ding, das Ideen hat, ein Geist seyn muß? — Um dieses alles aber, setzt Philonous hinzu, wenn es möglich ist, in ein noch helleres Licht zu setzen, so will ich Ihnen zugestehen, daß weil wir Eindrücke von *aussen her* erhalten, ich sowohls als Sie *ausser uns* befindliche Vermögen, welche in einem von uns verschiedenen Wesen sich befinden, annehme. Soweit sind wir einig, aber wir sind es nicht mehr über die Natur dieses mächtigen Wesens. Ich behaupte, daß es ein Geist; Sie daß es *Materie*: oder ich weiß nicht, welche dritte Art von Natur ist, die Sie nicht besser kennen, als ich. Nun sehen Sie hier, wie ich beweise, daß es ein Geist ist. Aus den Wirkungen, wovon ich Zeuge bin, schliesse ich, daß wirkende handelnde Ursachen existiren; hieraus folgere ich, daß es Willensäußerungen geben muß; und daraus endlich, daß ein Wille existirt. Ferner müssen die Dinge, die ich wahrnehme, oder ihre Urbilder eine Existenz *ausser* meiner Seele haben. Aber weil es Ideen sind; so können weder sie noch ihre Urbilder anderwärts als in einem Verstande existiren. Es existirt also ein Verstand, der von dem meinigen verschieden, und die wirkende

G

kende Ursache meiner Perzeptionen ist. Nun machen Wille und Verstand in dem strengsten Sinne des Worts den vollständigen Begriff eines Geistes aus. Die mächtige Ursache von meinen Ideen ist also ein Geist und zwar in der allerstrengsten Bedeutung des Worts. —

Ueberhaupt nimt Berkeley an, daß er zwar Vorstellungen erzeugen, aber nicht erschaffen könne und beweist hieraus ganz richtig, daß außer seinem Ich noch andere Substanzen existiren müssen. Allein diesen räumt er eben so wenig absolute Freyheit ein, als seinem eigenen Ich. So sagt er z. B. Seite 266 des a. B.

„Ferner folgere ich aus meinem eigenen Selbst und aus der *Abhängigkeit* in welcher ich mich selbst und meine Ideen fühle, vermöge eines Vernunftschlusses, nothwendiger Weise die Existenz Gottes, und aller geschaffenen Dinge *im Geiste Gottes*. und Seite 274 sagt er:

„Es ist das nichts mehr, als was die heilige Schrift uns in hundert Stellen lehrt. In dieser wird das höchste Wesen als der einzige und unmittelbare Urheber aller derjenigen Wirkungen dargestellt, die einige Heiden und einige Philosophen unserer Zeiten der Natur der Materie, dem Schick-

Schickfal oder andern ähnlichen nicht denkenden Prinzipien zuzuschreiben gewohnt waren. —“ Auf den Einwurf des Hylas : daß Gott dadurch zum Urheber des Bösen gemacht würde, erwiedert Berkeley in der Person des Philoneus sehr scharfsinnig:

„*Erstlich* die Zurechnung eines Verbrechens ist nicht geringer, wenn man zu dessen Ausführung sich eines Werkzeuges bedient hat, als wenn man beschuldigt wird, es ohne Werkzeug begangen zu haben; woraus denn folgt, daß wenn wir annehmen, Gott bediene sich eines Werkzeuges, das Sie Materie nennen, Er nicht minder der Urheber der Sünde ist, als in meinem System, wo er als der unmittelbare Urheber aller möglichen Wirkungen, die man sonst der Natur zueignet, betrachtet wird. —

Zweitens die Sünde oder die moralische Hässlichkeit besteht nicht in der Handlung selbst, oder der äussern und physischen Ausführung, sondern darinn daß *der Wille sich von den Gesetzen der Vernunft und der Religion entfernt*. Die Sache ist ganz evident. Seinen Feind in der Schlacht tödten, oder einem Verbrecher dem Urtheil der Gesetze zufolge das Leben nehmen, wird nicht als Sünde angesehen, ungeachtet die äussere Handlung dabey

gerade das ist, was der Todtschlag ist. Wenn also die Sünde nicht in physischen Handlungen besteht, so mache ich Gott dadurch, daß ich ihn zur unmittelbaren Ursache aller solcher Handlungen mache, nicht zum Urheber der Sünde.“

So scharfsinnig auch diese Antwort war, so konnte es Berkeley doch wohl schwerlich sich bergen, daß sie lange nicht alle Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen vermöge. Er lenkt daher gleich selbst wieder ein, aber auf eine Art, wodurch am Ende nichts weiter gewonnen wird.

„Und endlich, setzt er hinzu, habe ich ja gar nicht gesagt, daß Gott der einzige Agent sey, und alle Bewegungen in den Körpern hervorbringe. Es ist wahr, daß ich keine andere Agenten als Geister angenommen habe; aber dies verhindert uns nicht, daß man nicht den denkenden und vernünftigen Wesen bey Hervorbringung von Bewegungen den Gebrauch *eingeschränkter Vermögen* zuschreiben könne, die sie am Ende zwar auch von Gott erhalten haben, die aber dennoch unter der unmittelbaren Lenkung ihres eigenen Willens stehen —“

Das unbefriedigende und unbestimmte dieses Raisonnements springt schon von selbst in die Augen.

Augen. Uebrigens verweise ich in Ansehung der Kritik desselben meine Leser auf die schon so oft angeführte Theorie des Vorstellungsvermögens §. 48. besonders Seite 551 und 555. und auf das was ich weiter unten darüber gesagt habe.

Die *Leibnitz Wolfische Philosophie*, sagt *Iakobi* und mit ihm unsere vorzüglichsten Denker, ist nicht minder fatalistisch als die *Spinozistische*, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurück. Zwar scheint *Leibnitz* allen seinen Monaden Freyheit im metaphysischen Sinne einzuräumen, weil er das Substanzielle an ihnen nur in ihrer innern Kraft bestehen läßt, durch welche jedes Ding an sich, als für sich bestehend, von andern unabhängig als Substanz wirkt. So sagt er z. B. gegen das Ende der *Theodicee* §. 400.

Chez moi, toute substance simple (c'est à dire, toute substance veritable) doit etre la veritable cause immediate de toutes ses actions & passions internes; & a parler dans la rigueur metaphysique, elle n'en a point d'autres que celles, qu'elle produit. Allein man würde den grossen Verfasser der *Theodicee* sehr missverstehen, wenn man in dieser Stelle eine indifferentistische Freyheit

heit des Willens gefunden zu haben glaubte. Den besten Commentar darüber liefert er selbst in einer gegen Baile gerichteten Stelle, die ich um so lieber hier ganz anführe, weil sie zugleich die obige Behauptung über die Leibnitzische Philosophie vollkommen bestätigt.

„Nous ne formons pas, sagt Leibnitz §. 403, nos idées, parceque nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en consequence de notre volonté, mais suivant notre nature & celle des choses. Et comme le foetus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la Nature sont produites par un certain *instinct*, que Dieu y a mis, c'est a dire en vertu de la *preformation divine* qui a fait ces admirables *automates*, propre a produire *mechaniquement* des beaux effets; il est aise de juger de même, que l'ame est un *automate spirituel* encore plus admirable; & que c'est par la *preformation divine* qu'elle produit ces belles idées ou notre volonté *n'a point de part*, & ou notre art ne sauroit atteindre. L'operation des automates spirituels c'est a dire des ames n'est point *mechanique*, mais elle contient *eminemment* ce, qu'il y a de beau dans la *mechanique*: les mouvemens developpes dans les corps y etant concentrés par la
repre-

representation, comme dans un monde idéal, qui exprime les loix du monde actuel & leurs suites; avec cette difference du monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir, que toute substance simple enveloppe l'Univers par ses perceptions confuses ou sentiment & que la suite des ces perceptions est réglées par la nature particulière de cette substance; mais d'une manière, qui exprime toujours toute la nature universelle: & toute perception présente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement, qu'elle représente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible, que l'ame puisse connoître distinctement toute sa nature, & s'apercevoir comment ce nombre inombrable de petites perceptions entassées, ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme: il faudroit pour cela, qu'elle connût parfaitement tout l'Univers qui y est enveloppe, c'est à dire, qu'elle fut un Dieu.“

Diese ganze Stelle enthält offenbar den strengsten Fatalismus. Dafs aber *Leibnitz* ihn nicht allenthalben so deutlich hinlegt, läfst sich meiner Meinung nach nur durch eine Art von frommen Betrug erklären, wodurch dieser grofse Denker, der übrigens keine Ansprüche auf die Ehre einer Märtyrerkrone machen mochte, die letzten Fol-

gen seines Systems den Blicken der Uneingeweihten zu entziehen suchte, und wie uns seine Geschichte sagt, auch grösstentheils wirklich entzog. Aus der nemlichen Quelle floss ohnstreitig manche sonst schöne Deklamation da, wo die ruhigste kälteste Untersuchung nöthig war, manche sonst fast ganz unerklärbare Stelle, wie z. B. die oft wiederholte in einem philosophischen Buch höchst sonderbare Aeusserung, *qu'il avoit tout dirigé a l'edification*. Allein wenn Leibnitz seinen Fatalismus auch noch tiefer versteckt hätte, als er es wirklich gethan hat, so würde er dennoch aus dem ganzen Geiste seiner Philosophie nothwendig folgen. *)

Schon

*) Hr. Prof. Schwab hat neulich (s. Eberhards Philosophisches Archiv 1. Bandes 3. Stück. Berlin 1792.) eine *bittere Klage* über eine seiner Meinung nach *ungerechte Beschuldigung* geführt, die Herr Prof. Schmid der Leibnitzischen *Lehre von der besten Welt* in seiner Moralphilosophie gemacht haben soll; allein mir scheint diese Beschuldigung eben so *gerecht* als die meinige zu seyn. Einzelne, der letztern geradezu widersprechende Stellen habe ich selbst mehrere gefunden, allein ich glaubte, dass man bey der Beurtheilung eines Systems *im Ganzen* nicht auf dergleichen Stellen, sondern auf die Beziehung *zum Ganzen* sehen müsse. Hätte Herr Prof. Schwab *diese Vorschrift* in seine Hermeneutik aufgenommen, so würde er sich gewiss jene gehässige Klage über ge-

Schon die berühmte Hypothese von der besten Welt läßt für alle erschaffene Wesen, sowohl vernünftige als unvernünftige, nur Nothwendigkeit übrig. Wollte man aber dagegen einwenden, daß es Leibnitz mit dieser Hypothese nicht Ernst gewesen sey, was doch lange noch nicht hinreichend erweisen ist: so ist es wenigstens unläugbar, daß er den durch Zeit bestimmten Satz vom zureichenden Grunde auch auf die Dinge an sich anwandte, woraus nichts anders als bestimmte Naturnothwendigkeit aller Handlungen herfließt.

Die obige Kritik des Fatalismus ist also zugleich auch Kritik des Leibnitzischen Determinismus. Man vergleiche damit, was weiter unten über den Determinismus gesagt worden ist.

Eine Kritik der beyden ersten idealistischen Freiheitstheorien des Egoismus und Berkeleyismus müßte zugleich Kritik des Idealismus seyn. Allein so leicht diese anfangs scheint, so schwer ist sie im Grunde, und ich bin beynahe überzeugt, daß man auf dem Wege der Spekulation gegen

G 5

den

häßliche Folgerungen erspart haben, wie ich nächstens in einer besondern Abhandlung über den Leibnitzischen Optimismus zu zeigen hoffe.

den konsequenten Idealisten besonders gegen den Egoisten nichts auszurichten vermöge.

Bedürfnis ist es am Ende, wie auch *Schmid* dem ich zuerst diese mir höchst wichtige Idee verdanke, in der ersten Ausgabe seines Wörterbuchs unter dem Artikel *Erfahrung* sagt, was uns drängt und berechtigt, die Verstandesbegriffe auf die Empfindungen anzuwenden, die ihnen sonst ganz fremdartig sind.

Wir müssen es darum thun, weil wir sonst nicht urtheilen, nicht subsumiren könnten, und ein ganzes großes Seelenvermögen ungebraucht, einen mächtigen Naturtrieb unbefriedigt lassen müßten. Selbst Kant und Reinhold setzen die Wirklichkeit der Erfahrung voraus, und zeigen nur, *wie sie möglich sey*. Von Kant hat Reinhold dieß sehr einleuchtend gezeigt *), allein es gilt nicht weniger auch von ihm; denn der Idealist kann

*) Zuerst in den Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, bes. in der trefflichen Abhandlung über das Verhältniß der Theorie des V. V. zur Kritik der r. V. und hernach nach vollständiger, und mit einer Evidenz die nichts übrig läßt, in der ein Jahr später erschienenen meisterhaften Abhandlung über das Fundament des philosophischen Wissens. Iena 1791.

kann den Beweis, den Reinhold für das Daseyn des Dinges an sich führt, geradehin verwerfen. Aus dem Satze des Bewusstseyn läßt sich nemlich das Daseyn eines Stoffes in der Vorstellung weder unmittelbar entwickeln noch ohne Beihülfe anderer von ihm unabhängiger Grundsätze folgen. Jedoch wenn man auch diesen Stoff einräumt, so läßt sich demohingeachtet der Schluss auf ein Stoff hervorbringendes Wesen nur durch ein *subjectives* Gesetz unseres Geistes (das Gesetz der Kausalität) rechtfertigen, *)

Bedürf-

*) Man vergl. bes. *David Hume über den 'Glauben oder Idealismus und Realismus von Fr. Heinr. Jakobi*. Breslau 1787. Dafs uns, sagt Herr Jakobi Seite 21. Dinge *als* außer uns erscheinen, bedarf freilich keines Beweises. Dafs aber diese Dinge dennoch nicht bloße Erscheinungen *in uns*, nicht bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und folglich *als Vorstellungen von etwas außer uns*, gar nichts sind, sondern dafs sie *als Vorstellungen in uns* sich auf *wirklich äusserliche*, an sich vorhandene Wesen beziehen, und von ihnen genommen sind, dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, dafs diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden können. M. vergl. auch hiermit d. Kritik der r. V. Seite 368, u. f. der alten Ausgabe.

Bedürfnis kann es also nur allein seyn, was uns drängt und berechtigt, die Realität einer außer uns gegründeten Sinnenwelt anzunehmen. Denn mit allen unsern Beweisen, daß sie wirklich *außer uns* sey, kommen wir doch nie weiter, als daß sie *in uns* ist. Der eigentliche Grund aber, warum wir die Sinnenwelt außer uns versetzen, ist kein anderer, als weil wir *müssen*, ob wir gleich dies müssen nicht erklären, nicht rechtfertigen können. *)

Wir glauben, wie Iakobi sagt, (und Glauben heißt ja doch ein Fürwahrhalten ohne Beweis aus
sub-

*) Die Philosophie, sagt Hume, kann nicht mehr herausbringen, sondern muß dabey stehen bleiben, daß Glaube etwas von der Seele *Gefühltes* sey, welches die Bejahung des Wirklichen und seine Vorstellung von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet. Dadurch erhalten jene Vorstellungen mehr Gewicht und Einfluss, setzen sich in größeres Ansehen, durchdringen die Seele, und werden zum herrschenden Prinzip unsrer Handlungen. Man sehe das vorhin angeführte Buch von Iakobi Seite 48. Die kritische Philosophie geht zwar allerdings weiter, allein die *Objektivität* unserer Erkenntnis vermag sie nicht zu erweisen, und es bleibt in dieser Rücksicht auch für sie meiner Einsicht nach nur Glaube übrig, der aber nicht wie der Humische auf bloßes Gefühl sich gründet.

subjektiver Nothwendigkeit) dafs wir einen Körper haben, und dafs eine Welt ist. *)

Wir

*) Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Hrn. Moses Mendelssohn Seite 162 u. 63. Erste Ausgabe Breslau 1787. und zweyte Ausgabe 1789. Seite 215 u. 216. Wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden und in Gesellschaft bleiben müssen: Totum parte prius esse necesse est. — Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt ist, und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas das wir mit Gewissheit schon erkennen?

Durch den Glauben wissen wir, dafs wir einen Körper haben (man vergleiche die vorhin angeführte Abhandl. über Idealismus und Realismus Seite 31. u. f.) und dafs ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte wunderbare Offenbarung! denn wir empfinden doch nur unseren Körper so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder blos Empfindung noch Gedanke ist, *andre wirkliche Dinge* gewahr, und zwar mit eben der Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, *blos durch Beschaffenheiten, die wir annehmen*, alle Vorstellungen, und es giebt keinen

Wir räumen dieser Sinnenwelt Realität ein, weil ihr Bewußtseyn uns drängt, weil wir im Moment des Handelns, wo kein Zweifel statt findet, sondern ein Gegenstand behandelt werden muß, uns selbst lächerlich und ungereimt erscheinen würden, wenn wir in eine Welt wirken wollten, die nach unserem eigenen Dafürhalten nicht existirt. — Dafs wir dies alles nicht erklären, nicht begreifen, nicht rechtfertigen können, beweist nichts gegen seine Wahrheit. Gründet sich doch die gesamte Kenntniss unserer Natur am Ende auf Fakta im Bewußtseyn, die wir nicht weiter zu erklären im Stande sind, ja deren Möglichkeit wir nicht einmal einsehen. Genug der Idealist selbst, wenn er anders ein vernünftiger Mensch ist, muß es einsehen, dafs sein Idealismus der Natur und den wesentlichsten Bedürfnissen

andern Weg reeller Erkenntniss; denn die Vernunft, wenn sie *Gegenstände* gebiert, so sind es Hirngespinnste.

So haben wir dann eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, *zu glauben*, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. Man vergleiche auch was Heydenreich in seinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion gesagt hat, bes. die 6te Betr. des 1. Bandes.

fen des Menschen widerspricht , und dafs er ihn, ohne ein Thor für diese Welt zu werden , in praxi nicht anwenden könne.

Hat man auf diesem Wege dem Egoisten die Nichtigkeit seines Idealismus gezeigt, und glaubt er nur erst, dafs es auch aufler ihm noch andere Substanzen gebe, so wird er um so weniger abgeneigt seyn, ihnen auch Freyheit einzuräumen, da die nemlichen Gründe, die ihn seinen Idealismus aufzugeben nöthigten, auch für die Freyheit entscheiden.

Denn so wie uns ein inneres Bewuststseyn drängt und berechtigt, eine Sinnenwelt aufler uns anzunehmen, eben so lernen wir durch ein solches Bewuststseyn noch eine andere als diese Sinnenwelt kennen. — Wir tragen in uns noch eine andere Welt, und noch andere Gesetze höherer Ordnung. Diese von Kant fogenante intelligibele oder Verstandes - Welt entwickelt sich in uns zur Vorstellung, und wir werden bald genug inne, dafs die irrten, die sie für die Sinnenwelt nahmen. — So wie wir überhaupt handeln müssen, so *müssen* wir auch moralisch handeln, nemlich die, die es *müssen*, bey denen die Idee einer solchen Hendlungsart klar und lebendig geworden ist. Und so müssen wir auch die Realität der
Gegen-

Gegenstände annehmen, worauf solche Handlungen Beziehung haben. Wir können dieses Handeln nicht unterlassen, und müssen daher eben so nothwendig glauben, daß das sey, was zu unsern Handlungen gehört — daß eine intelligibele, eine moralische Ordnung der Dinge wirklich existirt. — Αἱ γὰρ βελτισταὶ ψυχὰς μαντεύονται τὰ οὕτως εἶναι, αἱ δὲ μοχθηροτάται οὐ φασί. Κυριώτερά δὲ τὰ τῶν θείων ἀνδρῶν μαντεύματα, ἢ τὰ τῶν μὴ. *)

Dies ist Kants moralischer Bedürfnisglaube, aber ist dieser Glaube dem Wesen nach verschieden von dem Glauben an die Sinnenwelt? Mich dünkt, nein! — Wem das Moralischhandeln so nothwendig ist, wie des Handeln überhaupt, bey dem ist ein Glaube so stark als der andere. Wer für die Ideenwelt so innig fühlt, und so kräftig wirkt aus innerm Trieb wie für die Sinnenwelt, der ist so gut ein *rationaler Realist*, als er *empirischer Realist* ist. Man denke an Socrates, Plato und alle wahrhaft großen Männer der ältern und neuern Zeit. Wer ein *empirischer Idealist* seyn wollte, wäre, wie ich schon gesagt habe, ein Thor für diese Welt, aber wer ein *rationaler Idealist* seyn könnte, würde wenigstens kein Tugendhafter, kein Weiser seyn. **) Der empirische

*) Plat. Ep. II. Tom. XI. p. 66. Ed. Bip.

**) Nur so viel ist Gutes am Menschen; nur in so

sche Idealismus kann in der empirischen Praxis nichts gelten, der rationale nichts in der moralischen Praxis. — Wer da handelt, der glaubt wenigstens so lange er handelt, an eine Sinnenwelt, und wer sittlich handelt, glaubt wenigstens, so lange er so handelt, an die Wahrheit (Realität) seiner Ideenwelt. Hat die Form der Anschauung Realität, warum nicht auch die Form des vernünftigen Denkens? — Der einzige Unterschied besteht darin, daß zum Handeln überhaupt *physische* Nothwendigkeit, zum moralisch Handeln aber nur *moralische* antreibt. Jeder Mensch muß handeln, das ist physisch nothwendig, aber nicht jeder muß moralisch handeln, sondern nur der, bey dem

weit ist er sich und andern etwas werth, als er Fähigkeit zu ahnden und zu glauben hat. Es liegt in der Natur des endlichen *nur mittelbar*, d. i. *sinnlich* erkennenden Wesens, daß ihm Wahrheit, daß ihm *eigentliches* Daseyn und Leben so wenig ganz aufgedeckt, als ganz verborgen seyn kann. Sympathie mit dem *unsichtbaren* Wirklichen, Lebendigen und Wahren, ist *Glaube*. Je mehr Sinn jemand für das Unsichtbare in der Natur und im Menschen zeigt; je wirkfamer und thätiger aus dem Unsichtbaren in ihm selbst er sich beweist; für desto vortreflicher müssen wir ihn achten, und achten wir ihn allgemein. Allwills Briefsammlung I. Band S. 308. Königsberg 1792.

dem die Idee dieser Handlungsweise klar und lebendig geworden ist.

Was nun noch die beyden letztern zu dieser Kategorie gehörigen Fragen betrifft, ob die metaphysische Freyheit *nur vorstellenden* und zwar *moralischen* Wesen, oder ob sie *allen* Wesen überhaupt eingeräumt werden dürffe; so scheint mir die Antwort darauf aus dem bisherigen schon von selbst zu folgen.

Moralische Freyheit und eben so auch *Glauben an Freyheit überhaupt* kann sowohl nach dem, was oben gesagt worden ist, als auch nach dem unmittelbar vorhergehenden *Raisonnement* nur *moralischen Wesen* beygelegt werden, allein daraus folgt keinesweges, daß auch *metaphysische Freyheit* nur *ihnen allein* zukomme. Im Gegentheil folgt aus eben diesen Prämissen, wie ich auch oben angedeutet habe, daß metaphysische Freyheit *allen Wesen überhaupt* eingeräumt werden müsse. Kant scheint dies zwar zu läugnen, allein die Gründe die er dagegen anführt, sind ganz unbefriedigend. Er sagt nemlich — Kritik der r. V. Seite 574 der neuen Ausgabe — Bey der leblosen oder bloß thierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein
der

der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann und ist sich selbst freilich eines Theils *Phänomen*, andern Theils aber, nemlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein *blos intelligibeler Gegenstand*, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann u. s. w. Diefes letztere räume ich vollkommen ein, allein es scheint mir nur so viel zu beweisen, daß nur der Mensch seiner Freyheit und der Gründe für diese Freyheit sich *bewußt* wird. Dadurch wird ja aber keinesweges geläugnet, daß die *theoretischen* Gründe, die der Mensch für *seine* Freyheit anführt, nicht auch auf leblose und thierisch belebte Wesen bezogen werden könnten. Im Gegentheil müssen wir uns bey allen Wirkungen derselben eben so gut überfönnliche folglich fönnlich unbedingte Gründe denken, als wir dieses bey den Handlungen des Menschen zu thun genöthigt sind — Jeder Vorstellung von einer Erscheinung liegt, einem für uns nothwendigen Verstandesgesetz zufolge, ein Etwas zum Grunde, das den Stoff dazu liefert, ein Noumen. Die Vorstellung desselben ist freylich nicht Vorstellung des Dinges, wie es *an sich* ist,

H 2

ist, aber eben so wenig Vorstellung eines von allen seinen Prädikaten entblößten Subjekts, dem nichts als die Negation der Form der Vorstellung zukäme. Denn eben das reine Gesetz der Kausalität, das mich Noumene zu denken nötigt, legt ihnen auch um sie zu denken, ein positives Prädikat bey, nemlich das Prädikat eines Dinges, das den Stoff zu unseren Vorstellungen liefert. Nur vermittelt dieses dynamischen Verhältnisses vermögen wir Noumene zu denken. Sie sind die intelligiblen Gründe der Erscheinungen, und wir müssen ihnen als solchen Kausalität beylegen, aber eine Kausalität die nicht durch Erscheinungen bestimmt wird, obgleich ihre Wirkungen erscheinen, d. h. eine Kausalität durch Freyheit. Jeden erscheinenden Gegenstand also und nicht bloß unser Ich müssen wir von einer doppelten Seite betrachten, nach seinem empirischen und nach seinem intelligiblen Charakter. Nach dem ersten ist der Gegenstand als Erscheinung dem in der Zeit bestimmten Kausalgesetz unterworfen, und insofern nichts als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen so wie jede andre Erscheinung nach Naturgesetzen nothwendig erfolgen. Nach seinem intelligiblen Charakter aber müssen wir eben diesen Gegenstand von aller Naturnothwendigkeit, die lediglich in der Sinnenwelt statt findet, frey spre-

sprechen. In ihm ist kein Vorher und Nachher. Denn er ist keinen Zeitbedingungen unterworfen. Es kann also auch in ihm keine Handlung entstehen oder vergehen, weil seine Kausalität gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen steht. *)

H 3

Dieser

*) Ein sehr geschätzter Freund machte mir hiegegen einige Einwürfe. Kant, sagte er, könne mir das alles zugeben, weil er nur von der leblosen, oder bloß thierisch belebten *Natur* rede, welche ein solches datum, wodurch der *Gedanke* einer übersinnlichen Kausalität *in ihr* realisirt würde, nicht aufzuweisen habe. Es sey zwar wahr, daß wir der Erscheinung etwas an sich zum Grunde legen, oder *etwas* denken müßten, *welches erscheint*; wahr, daß dieses etwas so von uns *gedacht* werden müsse, daß es unsere Sinnlichkeit affizire, und folglich auch, weil kein Leiden ohne Handeln gedacht werden könne, auf die Sinnlichkeit *wirke*; allein dies alles wären *bloße Gedanken*, denen es gänzlich an *objektiver Realität* fehle, weil das Verstandesgesetz der Kausalität nur in der Zeit, folglich nur so lange Gültigkeit habe, als man die Sinnenwelt nicht verlasse.

Diese Einwürffe sind allerdings sehr scheinbar, allein ich glaube weiter unten gezeigt zu haben, daß das Gesetz der Kausalität bey seinem transcendenten Gebrauch nicht seine Gültigkeit überhaupt, sondern nur seine durch die Form der Zeit bestimmte Gültigkeit verliere. Denn wollte man

Dieser intelligible Charakter kann also zwar niemals unmittelbar erkannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint; aber er muß denn doch dem empirischen Charakter gemäs gedacht werden, weil sonst der Begriff von Freyheit überhaupt alle Realität und Anwendbarkeit verlieren würde, die er nur durch eine problematisch mögliche Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung erhalten kann.

Realgrund

ihm *alle* Gültigkeit im Intelligiblen absprechen, so hätten wir den völligsten Idealismus. Es kommt also wohl nicht, wie mein würdiger Freund glaubt, darauf an, zu bestimmen, *wie weit* wir über die Grenze des Erkennbaren hinausgehen dürffen, sondern darauf, *ob* wir darüber hinausgehen dürffen. Dies letztere wird freilich der Idealist läugnen, und der Skeptiker bezweifeln, aber der kritische Philosoph kann weder das eine noch das andere, ohne dadurch zugleich sich für die eine oder andere Parthey zu bekennen.

Realgrund der metaphysischen Freyheit.

Αγού δε μ ω Ζευ, και συ γ, η Πεπρωμενη
 Οποι ποθ' υμιν ειμι διατεταγμενος
 Ως εφομαι γ' αοκνος. ην δε μη θελω,
 Κακος γενομενος, ουδεν ηττον εφομαι,
 Οσις δ' αναγκη συγκεχωρηκεν καλως,
 Σοφος παρ ημιν και τω θει επισαται.

Epicteti Enchirid. Cap. LII. *)

In Ansehung des Realgrundes der metaphysischen Freyheit stehen sich wieder 2 Partheyen in ihren Behauptungen gerade entgegen:

a. die eine läßt diese Freyheit ganz gesetzlos wirken — *Aequilibristen* oder überhaupt *Indifferentisten*.

b. die andere hingegen läßt sie nach Gesetzen wirken — *moralisch metaphysische Eleutheriologen*.

Diese beyden Hauptpartheyen theilen sich jedoch wieder, jede in zwey kleinere Partheyen. Die Indifferentisten sind entweder *blos empirische*

H 4

oder

*) Seneca hat die 4 ersten von diesem Iamben, welche dem Kleanth dem Lehrer des Chrysipp und Schüler des Zeno, gehören sollten, in seinem 107ten Briefe so übersezt:

Duc me parens, celsique dominator poli

Quocunque placuit; nulla parendi mora est

Adsum impiger. Fac nolle: comitabor gemens

Malusque patior, quod bono licuit pati.

oder *transcendente* Indifferentisten. Die moralisch metaphysischen Eleutheriologen sind entweder bloß *empirische Fatalisten* — Deterministen, oder *intelligible Fatalisten*.

Die empirische Indifferentisten oder Kasuisten läugnen, um Freyheit zu behaupten, den Satz der Kaufalität als allgemeines Gesetz aller Erscheinungen. So sagt z. B. Crusius: *)

„Es sind verschiedene Arten von Grundkräften möglich. Einige wirken ihrer Natur nach beständig, z. E. die Grundkräfte der Elemente. Andere sind an gewisse Bedingungen geknüpft, und können also zwar in Ermangelung derselben nicht wirken, allein sobald die erfordernten Bedingungen da sind, so erfolgt die Wirksamkeit ihrer Natur nach unausbleiblich. Von dieser Art sind die Kräfte des menschlichen Verstandes. Mit noch andern kann es also bewandt seyn, daß ihre Wirksamkeit durch die Bedingungen, welche dabey erfordert werden, nur möglich gemacht wird. Sobald dannenhero jene vorhanden sind, so können sie dieselben anfangen, jedoch müssen sie solche eben nicht anfangen. Sie können ihre Thätigkeit nach Proportion der Gröſſe ihrer Kraft in gewisse Grade eine Zeitlang fortsetzen und auch wiederum abbrechen. Eben dadurch wird eine solche Kraft bey einerley Umständen

*) Anweisung vernünftig zu leben §. 41.

ständen sowohl zum Thun als Lassen, ingleichen zu mehr als einerley Unternehmung geschickt. Und von dieser Art muß die *Freyheit des menschlichen Willens* seyn. Daher man den Begriff derselben noch ferner so bestimmen kann; die Freyheit sey der höchste Grad der Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Wirksamkeit *selbst anfangen, richten, und wieder abbrechen kan*, ohngeachtet derselbe durch alle dabey erforderlichen Bedingungen nicht mehr als möglich gemacht worden.“

Man sieht, Crusius braucht beynah die nemliche Definition von der Freyheit, die auch Kant davon gibt, allein demohngeachtet, welch ein wichtiger Unterschied zwischen beyden! Kant versteht nemlich das Anfangen nicht *aktiv* und *immanent*, wie Crusius, sondern *passiv* und *transitiv*. Der begründete Zustand fängt an, ohne daß sein Grund anfängt zu seyn, der vielmehr als bleibend oder auf Zeitbedingung für sich nicht beschränkt gedacht wird. Kant läßt also das Gesetz der Kaufalität als allgemeines Gesetz aller Erscheinungen in seiner nothwendigen Gültigkeit und Würde,*) und behauptet nur, daß das den Er-

H 5

scheinun-

*) Man vergleiche auch was oben darüber gesagt worden ist.

fcheinungen zum Grunde liegende Noumenon diesem durch die Form der Zeit bestimmten Gesetz nicht unterworfen sey; eine Behauptung, über die gar kein Zweifel mehr statt findet, sobald man weiß, was Kant unter einem Noumenon versteht. Crusius im Gegentheil läugnet das Gesetz der Kausalität als allgemeines Gesetz der Erscheinungen. Nach ihm gehört die Freyheit mit *in die Reihe* der Erscheinungen, denn sie soll in dem Vermögen bestehen, eine Wirkksamkeit *in der Zeit selbst anzufangen, zu richten und wiederum abzubrechen*. Es können also alle zu einer Wirkung erforderlichen Bedingungen in der Zeit da seyn, ohne daß die Wirkung erfolgt. — Die Grundlosigkeit dieser Behauptungen springt von selbst in die Augen, und es bedarf also keiner besondern Kritik derselben. Unsere *spekulative Vernunft* kann unmöglich eine Theorie als wahr anerkennen, die nicht nur ein Verstandesgesetz aufhebt, dem sie den Stempel der Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufgedrückt hat, sondern dadurch auch die Idee der absoluten Totalität der Erscheinungen und zugleich mit dieser alle Naturforschung vernichtet. Und selbst der *praktischen Vernunft* geschieht dadurch kein Genüge; denn ihre Gesetze, und die Regeln, welche unsre moralische Bildung bestimmen, setzen Regelmäßigkeit und Gesetz-

fetzmäßigkeit des menschlichen Begehrungsvermögens voraus. Mit einem Wort: es gibt keine Natur, keine Naturgesetze, überhaupt keinen Verstandesgebrauch mehr, sobald man jenen Casuismus einräumt, *)

Tran-

*) Daries, nach Crusius einer der scharfsinnigsten Indeterministen, sucht auf einem andern Wege die Freyheit mit dem Gesetz der Kaufalität zu vereinigen, und behauptet, daß wir wenigstens dann frey handelten, wenn wir unter mehreren Mitteln, die uns alle zu unserer Absicht gleichgültig sind, Eins herausnähmen. S. seine Metaphys. Psych. empir. §. CIX. Hier glaubte er, wären wir zu dem einen nicht mehr als zu dem andern bestimmt, und wählten das eine bloß deswegen, weil es zu unsrer Absicht hinreichte. Ich könnte sagen, daß eben gerade in diesem *Weil* der Grund liege, warum wir das Mittel wählen. Allein der Indeterminist würde darauf antworten, daß die übrigen Mittel ex hypothesi eben so gut zur Absicht hinreichten. Warum wurde also grade dies Eine gewählt? Ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als weil es unserer sich bestimmenden Kraft zunächst vorlag, und folglich in dem Augenblicke des Bestimmens dem Geiste klärer und lebhafter vorschwebte, als die übrigen. Man vergl. Tetens Versuche über die menschl. Natur Seite 65.

Transcendenter Indifferentismus.

Die andere Parthey, die sich *transcendente Indifferentisten* genant habe, räumt zwar die durchgängige Gültigkeit des Kaufalgesetzes in der Sinnenwelt ein; läugnet aber die Anwendbarkeit desselben auf intelligible Wesen, und glaubt daher diesen ein völlig gesetzloses Vermögen zu handeln, beylegen zu dürfen.

So erklärt Reinhold *) die Freyheit des Menschen durch ein *Vermögen willkührlich zwischen*

*) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen V. V. Erstes Buch Seite 89 — 91. desgleichen drittes Buch Seite 571. u. f.

Der mir als Lehrer unvergeßliche Verfasser dieses selbst nach dem Geständnis seiner Gegner mit ächt philosophischem Geiste geschriebenen Werkes mag es mir verzeihen, wenn ich auch die im Iuniusstück des Merkurs aufgestellte Freyheitstheorie nicht ganz befriedigend finde. Ich nehme es als ausgemacht an, sagt hier R., daß das menschliche Begehrungsvermögen in weiterer Bedeutung des Worts aus 2 ursprünglichen, wesentlich verschiedenen, und wesentlich vereinigten Trieben bestehe, wovon der eine in der Sinnlichkeit gegründet, das Vergnügen überhaupt, der andere in der persönlichen Selbstthätigkeit vorhanden, die bloße Vorschrift zum Gegenstand hat, welche die Person durch Vernunft sich selbst giebt.

*schen den Vorschriften der Vernunft und den Forderungen der Sinnlichkeit wählen zu können. Nicht
gezwun-*

Ich nenne den Trieb, der durch Vergnügen in Thätigkeit gesetzt und befriedigt wird, den *eigennützig*en, und begreife unter dieser Benennung ohne Ausnahme alles, was Genuß, er sey auch von was immer für einer Art, zum Zwecke hat.

Freylich ist nicht alles Vergnügen, sondern nur das physische in der bloßen Sinnlichkeit gegründet. Allein auch das Vergnügen am Schönen und Guten (das ästhetische und moralische) läßt sich nicht nur so wenig ohne Sinnlichkeit, als ohne Verstand und Vernunft denken, sondern die Person genießt auch bey demselben zunächst nur durch Sinnlichkeit, während Verstand und Vernunft den Gegenstand des Genusses bestimmen.

Unter dem *uneigennützig*en Triebe verstehe ich daher kein Streben nach was immer für Genuß, folglich auch nicht nach demjenigen, der aus uneigennützig^{en} Handlungen entspringt, und eben darum sich nur als Folge aber nicht als Zweck derselben denken läßt. Ich verstehe auch nicht die Rücksicht andern Menschen ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen oder sogar mit eigenem Schaden wohlzuthun, sondern nur den Trieb, dessen Forderung ein Gesetz ist, dem alle freywilligen Befriedigungen des eigennützig^{en} Triebes untergeordnet werden sollen.

So weit bin ich mit dem würdigen Verfasser vollkommen einverstanden; nur dürfte vielleicht

gezwungen durch die Gesetze der Vernunft kann der Mensch, wenn er will, der Sinnlichkeit — und

der Ausdruck: uneigennütziger *Trieb* manchen irreführen, weil man sich bey dem Wort *Trieb* stets etwas *bestimmendes* denkt. Nach R. aber soll der Grund warum der Wille dieses oder jenes will, nicht in Stärke oder Schwäche des einen oder andern Triebes, sondern in der *Willkühr* liegen. Was nun aber die aus jenen Sätzen hergeleiteten Folgerungen betrifft, so gestehe ich offenherzig, daß ich diesen auf keine Weise beystimmen kann.

Der hier angegebene Begriff, fährt R. fort, vom eigennützigem und uneigennützigem Triebe enthält folgende Merkmale:

(Ich wage es nicht bestimmt anzugeben, was R. unter dem Wort *Merkmale* hier gedacht habe, allein sollen darunter, wie es scheint, Sätze verstanden werden, die sich aus den angegebenen Begriffen analytisch entwickeln lassen, so kann ich die folgenden Sätze unmöglich dafür anerkennen. Sie scheinen mir vielmehr ganz für sich bestehende Behauptungen zu seyn, die entweder gleich den vorhergehenden als unmittelbare Thatfachen unsers Bewusstseyns angenommen, oder durch anderweitige Gründe erwiesen werden müssen.)

Willen heißt das Vermögen der Person, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigem Triebes zu bestimmen. — —

und nicht gezwungen durch Forderungen der Sinnlichkeit, kann er, wenn er will, der Vernunft

In Rücksicht auf das Subjekt, das durch Willen handelt, ist die Forderung des eigennützigen Triebes bloßer *Reiz* (Antrieb); und in dieser Eigenschaft nothwendig und unwillkührlich. *Die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Forderung aber, inwiefern sie vom Willen abhängt, zufällig und willkührlich.*

Die bloße Forderung des uneigennützigen Triebes, inwiefern sie zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes wird, heißt *reines Wollen*, und ist als Handlung der persönlichen Selbstthätigkeit frey.

Das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Forderung des eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder gemäß, oder derselben zuwider zu bestimmen ist, die natürliche Freyheit des Willens.

Wie, frage ich hier, lassen sich diese Begriffe von Willen und Freyheit des Willens aus den vorhin angegebenen Begriffen vom eigennützigen und uneigennützigen Triebe ableiten? Daraus, daß diese beyden Triebe in uns liegen, folgt ja noch nicht, daß auch ein drittes Vermögen da seyn müsse, sich nach einem derselben willkührlich zu bestimmen. Im Gegentheil wird mancher geradehin erst den Beweis fordern, daß der Grund der Thätigkeit des Willens in dem Willen selbst liege;

nunft den Vorzug geben. Er hat freye Wahl
entweder seinen Entschluß durch seine Vernunft
selbst

in welchem Fall weder Vernunft noch Sinnlichkeit,
oder weder uneigennütziger noch eigennütziger
Trieb eine den Willen *bestimmende* Kausalität hätten.
Allein ohne auf den gewiß nicht bloß scheinbaren
Einwurf Rücksicht zu nehmen, daß hiergegen das
mit dem Moralgesetz verknüpfte *Sollen* streite, so ist
es nicht nur möglich, sondern es läßt sich auch
durch mehrere Gründe wahrscheinlich machen, daß
jene beyden Triebe sich in die Herrschaft des Men-
schen theilen, so daß bald der eine, bald der andere
die Oberhand hat, wie auch schon Plato sich die
Sache dachte, (man sehe oben) oder daß der ei-
gennützige Trieb an und für sich seiner Natur nach
dem uneigennütigen untergeordnet sey, und nur
durch fremden Beystand den Sieg davon trage, (man
sehe unten). In beyden Fällen würde eine bestän-
dige Antinomie im menschlichen Geiste statt finden.
Der Einwurf, daß beyde bloß hypothetisch sind,
trifft eben so gut auch die Reinholdische Theorie,
und es kommt nur darauf an, welche von diesen
drey Hypothesen die wenigsten Schwierigkeiten
hat. Daß dies die Reinholdische nicht sey, glaube
ich im folgenden hinlänglich gezeigt zu haben. Es
scheint mir nemlich das gegen den ihr zum Grunde
liegenden Begriff von Willensfreyheit entscheidend
zu seyn, daß dieser Begriff gleich dem, welcher
in der Theorie des V. V. aufgestellt worden, ein
Vermögen der völligen Indifferenz bey dem Men-

selbst zu bestimmen, oder ihn durch die Objekte der Sinnlichkeit bestimmen zu lassen.

Heydenreich sagt: moralische Freyheit ist das Vermögen, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten, und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetz der Vernunft *angemessen oder zuwider* sind, ohne zu einem von beyden weder durch Einflüsse fremder Kräfte, noch durch seine eigene Vorstellungen nothwendig bestimmt werden zu können. Und gleich darauf setzt er zur nähern Erklärung noch hinzu: das moralisch freye Wesen ist diesem Begriff zufolge durch sich selbst und ohne alle Bedingung *gleichvermögend für kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen*, kann entweder sittlich gut oder
sittlich

sich voraussetzt, und daß ihn folglich auch alle die Einwürfe treffen, die gegen dieses gemacht worden sind. Daß jenes Vermögen nicht der Vernunft, sondern der Person überhaupt beygelegt wird, räumt zwar allerdings eine nicht unwichtige Schwierigkeit aus dem Wege, aber jene Hauptschwierigkeit von der *Nichtdenkbarkeit* eines solchen Vermögens der Indifferenz bleibt und erschüttert meiner Einsicht nach die sonst in allen ihren Theilen so vortreflich ausgeführte Theorie in ihrem innersten Fundament.

sittlich böse handeln, ohne eins von beyden *müssen* zu können. *)

Im wesentlichen, sieht man, sind beyde Theorien einerley — ein Beweis, wie leicht ein falscher Gesichtspunkt auch die vorzüglichsten Denker irre führen kann. Ich glaube nemlich den Grund von beyden Theorien in einer Verwechslung des Noumenons mit dem Ding an sich gefunden zu haben. Anstatt das Intelligible Ich als Noumenon nach logischen Gesetzen zu denken, hielt sich wahrscheinlich Reinhold und eben so auch Heydenreich durch den Begriff des Dinges an sich für berechtigt, ihm ein Vermögen beyzulegen, das jenen Gesetzen widerspricht, und das sie selbst ihm als Noumenon nie würden eingeräumt haben. Allein das intelligible Ich *als Ding an sich* ist für uns völlig = x, und selbst sein Daseyn nur Gegenstand des Glaubens. Wir wissen von ihm als Ding an sich schlechterdings *nichts*, und können ihm folglich weder eine deterministische noch indeterministische Freyheit beylegen. Dann sobald wir es denken, hört es auf Ding an sich zu seyn, und wird Noumenon d. h. ein Ding an sich, *insofern wir es uns denken*.

Ver-

*) Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Zweyter Band, XIII, Betrachtung.

Vernünftige Denkbarkeit ist also eine unnachlassliche Forderung unserer Vernunft, bey allem was wir unserem intelligiblen Ich nur immer beylegen mögen. Jede sittliche Thatfache und folglich auch die Freyheit des Willens; man mag sie als unmittelbares Faktum unsers Bewusstseyns, oder als nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft betrachten, muß *vernünftig denkbar* seyn, wenn wir sie nicht als *vernunftwidrig* verwerfen und für bloße Scheinerfahrung halten sollen. Ist aber wohl eine Freyheit vernünftig denkbar, die ein und dasselbe Wesen *gleichvermögend* macht, für *kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen*? *)

I 2

Ich

*) Weil alles auf die gründliche Beantwortung dieser Frage ankömmt, so halte ich es nicht für überflüssig, noch eines Grundes für diese Freyheit zu erwähnen, der vielleicht manchem, wenn er ihn sonst irgendwo fände, nicht unwichtig scheinen dürfte: Es ist folgender: So wenig man da, wo nicht der Wille sich selbst bestimmt, sondern durch Vernunft oder Sinnlichkeit bestimmt wird, sagen könne, daß er sich selbst widerspreche; so wenig der Körper darum ein Unding sey, weil er in Ruhe und in Bewegung seyn könne; so wenig das die Sinnlichkeit aufhebe, daß sie positiv entgegengesetzter Bestimmungen (Lust und Unlust) fähig sey, eben so wenig könne das ein Grund gegen die Möglichkeit eines sich selbst bestimmenden Willens seyn, daß er

Ich wenigstens kann sie unmöglich dafür erkennen. Im Gegentheil scheint sie mir weder theoretisch noch praktisch befriedigend zu seyn. Nicht praktisch befriedigend; denn wie kann bey einer solchen Freyheit, die gegen die Vorschriften der Vernunft und die Reitze der Sinnlichkeit *absolut gleichgültig* ist, die sowohl vom sittlich Guten als auch vom sittlich bösen den vollständigen Grund in sich enthält und wirksam macht, — *moralische Nothwendigkeit*, allgemein gesetzmässig und zweckmässig zu handeln,

Gutes (dem Vernunftgesetze folgen) und *Böses* (der Sinnlichkeit mit Hintansetzung des Vernunftgesetzes folgen) *wollen könne*; allein dieser Grund für eine indifferentistische Freyheit ist bloß scheinbar, indem die ersteren dem letztern ähnlich seyn sollenden Fälle wirklich wesentlich von demselben verschieden sind. Ja er entscheidet sogar gegen diese Freyheit; dann der Unterschied zwischen der letztern und den erstern Behauptungen besteht eben darinn, daß diese samt und sonders das Gesetz der Kausalität voraussetzen, jene aber allein demselben widerspricht. Daß der Mensch als Sinnenwesen, folglich als bedingtes eingeschränktes Wesen entgegengesetzter Bestimmungen fähig sey, folgt schon aus dem Begriffe eines solchen Wesens, und es wird dabey so wenig ein grundloses Vermögen für entgegengesetzte Bestimmungen angenommen, daß man vielmehr den bestimmenden Grund auch da voraussetzt, wo er nicht sogleich in die Augen springt.

handeln, noch ferner gedacht werden? — Ein gegen Gutes und Böses *indifferent*er Wille hebt ja offenbar alle Sittlichkeit auf. *) Ist das Sollen, welches die moralische Nothwendigkeit ausdrückt, eine einzig mögliche (nothwendige) Art zu wollen, wie kann dann neben diesem Sollen noch eine solche *indifferentistische Freyheit* bestehen? Entweder, ich muß diese oder jenes aufgeben. Das letztere aber kann ich nicht aufgeben; folglich bleibt mir nur dieses Sollen und eine Freyheit übrig, die sich mit demselben vereinbaren läßt. Diese aber ist keine andere als die, welche in dem Sollen selbst enthalten ist und demselben zum Grunde liegt d. i. die Autonomie des Willens, die von fremden Gesetzen ganz unabhängige, in den letzten Tiefen unseres Geistes gegründete, einzig mögliche (nothwendige) Art zu wollen. Diese nothwendige Art zu wollen wird nun natürlich ein *Müssen*, sobald keine stärkere Kraft derselben entgegenwirkt. Aber sollte wohl in diesem *Müssen*, in dieser nothwendigen Abhängig-

I 3

keit

*) Der intelligible Indifferentist behauptet gerade das Gegentheil: Ein gegen Gutes und Böses *nicht indifferent*er Wille hebt alle Sittlichkeit auf. Beyde Sätze sind kontradiktorisch einander entgegengesetzt, Eins von beyden muß man also wählen: aut — aut — kein drittes ist übrig.

keit von meinem *eigenen* Gesetz nicht mehr wahre *eigentlich moralische Freyheit* liegen, als in jener vernunftwidrigen Abhängigkeit vom absoluten Zufall? — Noch

*) Plato sagt in seinem Epinomis Band IX. Seite 254—55 der Zweybrücker Ausgabe:

Ἡ ψυχῆς δὲ ἀνάγκη νοῦν κεκτημένης ἀπάσων ἀναγκῶν πολὺ μέγιστη γίγνεται. ἀρχουσα γὰρ ἀλλ' οὐκ ἀρχομένη νομοθετεῖ. τὸ δὲ ἀμεταστροφόν, ὅταν ψυχὴ τὸ ἀρίστον κατὰ τὸν ἀρίστον βεβληυτήται νοῦν, τὸ τέλος ἐκβαίνει τῷ ὄντι κατὰ νοῦν. Καὶ οὐδὲ ἀδάμῃς ἀν' αὐτοῦ κρείττον οὐδὲ ἀμεταστροφώτερον ἀν' ποτὲ γένοιτο.

Man vergleiche hiermit eine Stelle aus Spinoza Tract. Politici Cap. II. §. 11. „Mens eatenus sui iuris omnino est, quatenus recte uti potest ratione. Imo quia humana potentia non tam ex corporis robore quam ex mentis fortitudine aestimanda est, hinc sequitur illos maxime sui iuris esse, qui maxime ratione pollent quique maxime eadem ducuntur, atque adeo hominem eatenus liberum omnino voco, quatenus ratione ducitur, quia eatenus ex causis, quae per solam eius naturam possunt adaequate intelligi, ad agendum determinatur tametsi ex iis necessario ad agendum determinetur. Nam libertas agendi necessitatem non tollit sed ponit.

Auch diesem Alten setze ich die Stelle eines Neueren zur Seite: Ein Vermögen (sagt Jakobi in der 2ten Ausg. seiner Briefe über Spinoza von Seite XXVIII. §. VII.) welches durchaus unbestimmt wäre, ist ein Unding. Jede Bestimmung setzt aber etwas

Noch unbefriedigender würde aber eine solche indifferentistische Freyheit in theoretischer Rücksicht seyn. Wir erklären den Gesetzen unseres Denkens gemäß, die Vorstellung des absoluten Zufalls für vernunftwidrig *) und gestehen ihr nur negative Brauchbarkeit zu. Allein wie will man bey jener indifferentistischen Freyheit dieser vernunftwidrigen und nur negativ brauchbaren Vorstellung ausweichen? **) Vielleicht

I 4

durch

schon bestimmtes zum voraus, und ist die Folge und Erfüllung eines Gesetzes. Die Begierde a priori (s. §. IV. — VI.) sowohl der ersten als der zweyten Gattung setzt also auch Gesetze a priori zum voraus.

*) *Nihil tam contrarium rationi*, sagt Cicero, hauptsächlich auch mit Rücksicht auf die gesuchte Vereinigung zwischen Freyheit und Vorsehung, *quam Fortuna, ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu fortuito futurum sit. Si enim scit, certo illud eveniet. Sin vero eveniet, nulla fortuna est.* Wenn gleich dies letztere sich nur auf die Sinnenwelt bezieht, so gilt doch das erstere: *Nihil tam contrarium rationi quam Fortuna* gewiss überhaupt.

**) Wenn man unter Zufall dasjenige versteht, was von keinen erkennbaren Gründen abhängt, so kann es Zufall geben, und nur in der sinnlichen Natur als Natur betrachtet, giebt es keinen. Aber davon

durch einen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall? Aber man stelle mir einen Begriff von Zufall auf, der etwas anders als *Nichtnothwendigkeit* ausagt. Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit sind aber offenbar zwey kontradiktorisch entgegengesetzte Glieder, zwischen denen es nach einem logischen Gesetz kein drittes geben kann, folglich ist jeder Mittelweg hier völlig unmöglich. *)

Der

ist auch hier nicht die Rede. Es kommt nemlich hier nur darauf an, ob Zufall, als Unabhängigkeit von *Gründen überhaupt*, mit den Gesetzen des Denkens vereinbar sey oder nicht. —

*) Jeder Versuch, einen solchen Mittelweg zu finden, muß daher unausbleiblich auf Widersprüche führen. Der 44te Sph. der Leibnitzischen Theodicee scheint mir in dieser Rücksicht besonders merkwürdig zu seyn. Cependant (sagt hier L.) la certitude objective ou la determination ne fait point la necessité de la verité déterminée. *Tous les philosophes le reconnoissent*, en avouant, que la verité des futurs contingens est déterminée, & qu'ils ne laissent pas de demeurer contingens. C'est que la chose n'impliqueroit aucune contradiction en elle même, si l'effet ne suivoit; & c'est en cela, que consiste la *contingence*. Pour mieux entendre a point, il faut considerer, qu'il y a deux grands principes des nos raisonnements, l'un est *le principe de la contradiction*, qui porte, que de deux propositions contradictoires,

Der Begriff der Nothwendigkeit ist aber zweyten auch von dem *reinen Verstandesbegriff*

I 5

der

l'une est vraie l'autre fausse; l'autre principe est celui de la raison determinante: c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une chose ou du moins une raison determinante, c'est a dire quelque chose, qui puisse servir a rendre raison a priori, pourquoi cela est existant plutôt que toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les evenemens, & on ne donnera jamais un exemple contraire: & quoique le plus souvent ces raisons determinantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'en-trevoir, qu'il y en a. Sans ce grand principe nous ne pourrions, jamais prouver l'existence de Dieu & nous perdriions une infinité de raisonnemens tres justes & tres utiles, dont il est le fondemens: & il ne souffre aucune exception, autrement sa force feroit affoiblie. Aussi n'est-il rien de si foible que ces Systemes, ou tout est chancelans & plein d'exceptions. Jede Mühe, diesen Syphen mit sich selbst zu vereinigen, ist vergebens, wenn man nicht die oben gemachte Hypothese dabey zu Hülfe nimmt. Der Widerspruch darin liegt so unverdeckt, dass er jedem Unbefangenen von selbst in die Augen springen musste. Freylich möchte ich die deux grands principes de nos raisonnemens gegen das, was Reinhold in seiner vortreflichen Abhandlung über das Fundament des philos. Wissens bes. von S. 26 — 44. darüber gesagt hat, nicht in den Schutz nehmen, allein dies alles eingeräumt, bleiben sie dennoch 2 höchst

der Kausalität unzertrennlich. Er erhält nemlich nicht erst seinen Sinn durch die Form der Zeit, wie einige behauptet haben, sondern nur einen *näher bestimmten Sinn.* Die Regel ist in diesem letztern Fall *bestimmt erkennbar*, im ersten nur *denkbar.* Ist also gleich das reine Gesetz der Kausalität unabhängig von der Form der Zeit, so führt es dennoch eben so gut Nothwendigkeit mit sich, als das durch diese Form näher bestimmte Gesetz derselben. Auch räumen diess selbst die Vertheidiger des überfinnlichen Indifferentismus stillschweigends ein, indem sie das Gesetz der Kausalität auch auf die Verstandeswelt übertragen, welches sonst höchst inkonsequent seyn würde. Denn gilt das Gesetz der Kausalität *nur in der Sinnenwelt*, so hat man schlechterdings keinen Grund, auch nur das Daseyn von Noumenen, vielweniger von Dingen an sich zu behaupten.

Glaubt man das Daseyn der Dinge an sich und behauptet man die Nothwendigkeit der Noumene, so darf jener Glaube und diese Behauptung wenigstens den Gesetzen des Denkens nicht widersprechen. *) Diess ist aber allerdings der Fall, wenn

richtige Gesetze des Denkens, weil ohne sie keine *logische Wahrheit*, die jeder *reellen* vorausgeht, gedacht werden kann.

*) Es ist wahr, sagt Schmid Seite 360. der 2ten Aus.

wenn man die Grund und Gesetzlosigkeit der Freyheit vertheidigt. Eine vernünftig denkbare Freyheit, kann weder grund noch gesetzlos seyn. Positiv d. h. als selbst bestimmendes Vermögen gedacht, begründet sie zureichend und nothwendig alle aus ihr entspringenden Handlungen, die eben, weil sie durch sie begründet sind, den Namen freyer Handlungen erhalten. Eine freye Handlung kann folglich keine solche Handlung seyn, die von der Kraft einer Substanz gewirkt worden, ohne dafs irgend ein Bestimmungsgrund die Kaufalität dieser Kraft bestimmt hätte. Sie ist vielmehr eine solche Handlung die von der Kraft einer Substanz gewirkt worden, insofern diese

gabe der Moralphilosophie, wir kennen die Dinge *an sich* selbst nicht, aber sobald wir sie denken, betrachten wir sie als Noumene, müssen sie also auch vernünftig — oder gar nicht denken. Kann es ja erlaubt seyn, etwas, weil es Ding an sich ist, *wider* die Gesetze der Vernunft zu denken? Nie, oder wir sind gedrungen, je der Unvernunft beyzustimmen, wenn nur der Gegenstand ein Ding an sich ist. Wenn wir unsere Vernunftgesetze nicht darauf anwenden dürfen: so dürfen wir sie gar nicht denken, so müßten wir den ganzen Begriff von einem Noumenon als verwerflich aufgeben. Besser gar nicht denken, als wider Gesetze der Vernunft denken wollen.

diese Kraft in ihrer Kaufalität bestimmt ist, bloß durch ihr *eigenes Gesetz*, d. h. durch die ihr nothwendig inhärirende Eigenheit, vermöge welcher sie nur eine solche und keine andere Kraft überhaupt ist und welche ihre Kaufalität immer und nothwendig bestimmt, nur solche Handlungen zu erzeugen, überhaupt nur eine solche Art von Erscheinungen und keine andere mit sich in Zusammenhang zu bringen. *) Jede ihrer Handlungen also, muß sowohl ihrer Form, als ihrer Materie nach, bestimmt seyn; **) *ihrer Materie nach*; denn wir müssen uns den Stoff oder die Sphäre ihrer Thätigkeit, wenn gleich nicht von ihren eigenen doch von fremden Gesetzen abhängig denken; aber auch *ihrer Form nach*; denn ihre Form ist eben ihr eigenes Gesetz wodurch ihre Handlungen gesetz-

*) Man vergleiche Abicht Theorie der Erkenntnißkräfte. Spinoza sagt: Per virtutem et potentiam idem intelligo h. e. virtus quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Ethic. Pars IV. Def. VIII.

**) Το ειναι το ον, οταν η, και το μη ον, μη ειναι, οταν μη η, αναγκη sagt Aristot. de interpreti Cap. 9. und alle neuere Vertheidiger der Indifferenz werden diesen Kanon eben so wenig umstossen, als es der doctor subtilis der Scholasticker vermochte.

gesetzmässig d. h. nach Vernunftgesetzen denkbar werden.

Nur unter diesen Voraussetzungen ist absolute Freyheit als ein Vermögen unbedingter Kausalität vernünftig denkbar, obgleich wie jedes unbedingte immer noch unerkennbar d. h. ungreiflich und unerklärbar. Allein *diese* Ungreiflichkeit und Unerklärbarkeit macht die Freyheit nicht verdächtig; denn es wird dabey nichts widersprechendes angenommen. *) Man verbindet den Verstandesbegriff von Kausalität mit der Vernunftidee des Unbedingten als Merkmale eines Begriffes, eine Vereinigung, die nichts innerlich unmögliches nichts widersprechendes enthält, ob sie gleich ihren Gegenstand aus der Sphäre des Erkennbaren entrückt.

Nach allem diesem neigt sich also offenbar die Wagschale auf die Seite derjenigen, welche die
Gesetz-

*) Ich fürchte daher auch nicht, dass man sich zur Vertheidigung jenes *indifferentistischen* Begriffes der Freyheit auf den Begriff einer absolut ersten Ursache berufen werde. Beyde Begriffe sind freylich transcendental, und insofern einerley, allein sie unterscheiden sich dadurch wesentlich von einander, dass der letztere mit den Gesetzen des Denkers eben so sehr übereinstimmt, als ihnen der erstere widerspricht.

Gesetzmässigkeit der Freyheit vertheidigen. Nur entsteht noch die Frage: ob sie bloß nach *Vernunftgesetzen* oder auch nach *andern Gesetzen* bestimmt sey? dafs sie ihrer Materie nach von andern Gesetzen abhängt, versteht sich von selbst; aber davon ist auch hier nicht die Rede. Die Frage ist vielmehr die: ob sie *ihrer Form nach* bloß durch die Vernunftgesetze bestimmt sey?

Der *Wille*, sagt Kant, *) ist eine Art von Kaufalität lebender Wesen so fern sie vernünftig sind, und *Freyheit* wurde diejenige Eigenschaft dieser Kaufalität seyn, da sie unabhängig von *fremden* sie *bestimmenden* Ursachen wirkend seyn kann; so wie *Naturnothwendigkeit* die Eigenschaft der Kaufalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freyheit, fährt er gleich darauf fort, ist negativ, und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. *Da der Begriff einer Kaufalität den von Gesetzen*
bey

*) S. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Seite 97. u. 98.

bey sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anders, nemlich die Folge gesetzt werden muß: so ist die Freyheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anders die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freyheit des Willens sonst seyn, als *Autonomie*, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs, und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley. *)

In

*) Einen merkwürdigen Kommentar zu dieser Stelle liefert Spinoza: Tractatus politici C. II. §. VII. Est namque libertas virtus seu perfectio; quidquid igitur hominem impotentiae arguit, id ad ipsius liber-

In Ansehung der moralischen Freyheit wüßte ich nicht was sich hiergegen einwenden ließe. Dann inwiefern wir uns unter moralischer Freyheit nichts anderes als den Grund der realen Möglichkeit *sittlicher* Handlungen denken, so folgt daraus von selbst, daß alle Handlungen, die wir als Wirkungen dieser Freyheit betrachten, die Form der reinen praktischen Vernunft an sich tragen, und durch ihre Gesetze bestimmt seyn müssen. *) Alle

tatem referri nequit. Quare homo minime potest dici liber, propterea quod potest non existere, vel quod potest *non uti ratione*, sed tantum, *quatenus potestatem habet existendi et operandi secundum humanae naturae leges*. Quo igitur hominem magis liberum esse consideramus eo minus dicere possumus *quod possit ratione non uti et mala prae bonis eligere*, et ideo Deus, qui absolute liberae naturae necessitate existit, intelligit et operatur, necessario etiam nempe ex *suae naturae necessitate* existit intelligit et operatur nam non dubium est, quin Deus eadem qua existit libertate operetur: ut igitur ex ipsius naturae necessitate existit, ex ipsius etiam naturae necessitate agit h. e. libere absolute agit.

* Einige rechnen zu der *moralischen Freyheit* auch das *Vermögen unsittlich zu handeln*. Dies widerspricht aber dem Begriffe von einem *sittlichen Vermögen*, und eine solche Freyheit wäre ein Vermögen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen, welches auf einen Widerspruch hinausläuft. Ein sol-

Alle Handlungen also, können wir umgekehrt schliessen, die diese Form nicht an sich tragen, kurz, alle nicht sittlichen und alle unsittlichen Handlungen des Menschen dürfen wir nicht als Wirkungen dieser Freyheit betrachten; sie müssen vielmehr in dem Mangel derselben gegründet seyn. Aber woher dieser Mangel? der Verfasser

ches in Absicht auf das, was es vermag, ganz und gar indifferentes Vermögen dünkt mich, ein nonsensikalisches Vermögen zu seyn. Wir haben neben der moralischen Freyheit, d. i. neben dem Vermögen sittlich zu handeln, auch ein anderes aber sehr verschiedenes Vermögen, solche Handlungen auszuüben und solche Gesinnungen zu hegen, die dem Sittengesetz der Vernunft zuwider sind. Dies ist eine Folge der Einschränkung unserer Freyheit, also in Beziehung auf die Vernunft ihres Unvermögens, in Beziehung auf die übrigen Kräfte der menschlichen (überhaupt der eingeschränkten vernünftigen) Natur eine Folge von dem Verhältniß des bestimmbaren Vermögens der Sinnlichkeit zu andern Bestimmungen, die nicht von dem reinen Vernunftwillen hervorgebracht werden — Folge von dem Verhältniß der Bestimmung, welche das sinnliche Begehrungsvermögen von eigenthümlich sinnlichen Gegenständen zu derjenigen Bestimmung, die es durch den reinen Willen erhält. Schmid Moralphil. 2te Ausgabe §. 249. Anm. 2.

fasser war gerade in seiner Ausarbeitung bis an diese Frage gekommen, als ihm die Kantische Abhandlung: *Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur* im Aprilstück 1792. der Berlinischen Monatschrift in die Hände fiel. Da diese Abhandlung nun die Antwort auf jene wichtige und schwere Frage nicht nur weit vollständiger, sondern auch ganz anders entwickelt, als man es aus der eben angeführten Stelle, wie überhaupt aus den frühern Schriften des großen Mannes hätte erwarten sollen, so wird es wahrscheinlich meinen Lesern nicht unangenehm seyn, wenn ich das wesentlichste aus derselben hier anführe, und mit einigen Anmerkungen begleite.

„Man nennt, sagt Kant Seite 326., einen
„Menschen böse, nicht darum, weil er Hand-
„lungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind,
„sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie
„auf böse Maximen in ihm schliessen lassen. Nun
„kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch
„Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich
„selbst) daß sie mit Bewußtseyn gesetzwidrig sind;
„aber die Maximen kann man nicht beobachten,
„sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Ur-
„theil, daß der Thäter ein böser Mensch sey,
„nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen.
„Also müßte sich aus einigen, ja aus einer ein-
zigen

„zigen mit Bewußtseyn bösen Handlung a priori
 „auf eine böse zum Grund liegende Maxime, und
 „aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein
 „liegenden Grund aller besondern moralisch bö-
 „sen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist,
 „schliessen lassen, um einen Menschen böse zu
 „nennen. Dieser subjektive Grund (zur Anneh-
 „mung einer solchen Maxime) muß aber immer
 „wieder selbst ein Aktus der Freyheit seyn, (denn
 „sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch von
 „der Willkühr des Menschen in Ansehung des
 „sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet wer-
 „den, und das Gute und Böse in ihm nicht mo-
 „ralisch heißen). Mithin kann in keinem die
 „Willkühr durch Neigungen bestimmenden Ob-
 „jekt, in keinem Naturtriebe, sondern nur in ei-
 „ner Regel, die die Willkühr sich selbst für den
 „Gebrauch ihrer Freyheit macht, d. i. in einer
 „Maxime der Grund des Bösen liegen.“

Schon aus dieser einzigen Stelle erhellet
 deutlich, daß *Kant* am Ende ebenfalls wie *Rein-*
hold und *Heydenreich* die Freyheit auf ein *absolu-*
tes Vermögen zu kontradiktorisch entgegengesetzten *)

K 2

Hand-

*) Mein schon oben angeführter philosophischer
 Freund erklärte diesen Ausdruck für unrichtig.
 „Wäre die Vorschrift der Vernunft die *einzige* Re-
 gel, nach welcher der Wille sich bestimmen könnte,

Handlungen zurückführt. Fragt man, wodurch Kant sich berechtigt glaubt, ein solches Vermögen anzunehmen, das er selbst (man s. Seite 117, 122 und 126.) für widersprechend erklärt, so erhält man hier die gewiss sehr unbefriedigende Antwort:

„Von dieser Maxime muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjektive Grund ihrer Annahme, und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime im Menschen sey. Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr,

und ich legte ihm ein Vermögen bey, dieser Vorschrift sowohl zu folgen als nicht zu folgen, so wäre das kontradiktorisch, aber da die Forderung der Sinnlichkeit ebenfalls Regel ist, welcher der Wille folgen *kann*, obgleich nicht folgen *soll*, so liegt der Widerspruch nicht im Willen, sondern in den beyden entgegengesetzten Regeln. Allein durch diese Distinktion ist, dünkt mich, im Grunde nichts gewonnen. Denn kann der Wille, ohne daß weder die Vorschrift der Vernunft, noch die Forderung der Sinnlichkeit im mindesten auf seine Bestimmung einfließen, *völlig willkürlich* zwischen den beyden entgegengesetzten Regeln wählen, so ist und bleibt er ein absolutes Vermögen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen, oder um mit Kant zu reden, zu kontradiktorisch entgegengesetzten *Maximen*, welcher Ausdruck den Widerspruch noch auffallender zu bezeichnen scheint.

mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre, so würde der Gebrauch der Freyheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können, welches ihr aber widerspricht.

Gegen dieses apagogische Argument lassen sich, dünkt mich, mehrere sehr gegründete Erinnerungen machen: 1) Inwiefern man unter Naturursachen nichts anders als in der Zeit bestimmte Ursachen denkt, so können diese *in keinem Fall* auf die intelligiblen Gründe unserer Handlungen bestimmenden Einfluss haben. Mag also die Freyheit des Willens immerhin ein *gesetzmäßiges* Vermögen seyn, von eigentlichen Naturursachen bleibt sie demohngeachtet ganz unabhängig.

2) Kant sagt selbst in der vorhin angeführten Stelle: Da der Begriff der Kausalität den von Gesetzen bey sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nemlich die Folge gesetzt werden muß, *so ist die Freyheit, ob sie gleich nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht ganz gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art seyn, denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding.*

Dies letztere ist es hauptsächlich, was gegen ein solches *indifferentistisches* Vermögen entschei-

det. Es ist also nicht blos die *Unerforschlichkeit*, sondern (man sehe auch oben) ein wirklicher *Widerspruch*, was uns hierbey im Wege steht. Kant findet nur die erste. Er sagt nemlich in einer Anmerkung S. 328.

„Dafs der erste subjektive Grund der An-
„nehmung moralischer Maximen unerforschlich
„sey, ist schon daraus vorläufig zu ersehen, dafs,
„da diese Annahme frey ist, der Grund dersel-
„ben, (warum ich z. B. eine böse, und nicht
„vielmehr eine gute Maxime angenommen habe,)
„in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer
„wieder in einer Maxime gesucht werden mufs;
„und da auch diese eben sowohl ihren Grund ha-
„ben mufs, außer der Maxime aber kein *Bestim-*
„*mungsgrund* der freyen Willkühr angeführt wer-
„den soll und kann, man in der Reihe der sub-
„jektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche im-
„mer weiter zurückgewiesen wird, ohne auf den
„ersten Grund kommen zu können.“

Allein es scheint eben um deswillen, weil ein solcher Regressus, der ohne Zeitbegriffe gar nicht gedacht werden kann, im Intelligiblen nicht statt findet, nichts anders übrig zu seyn, als bey dem ersten intelligiblen Grunde unserer moralischen Handlungen stehen zu bleiben, und sie da-
durch

durch nach den reinen Gesetzen unseres Denkens zureichend und nothwendig begründet zu denken, in Ansehung der unmoralischen Handlungen aber anzunehmen, daß sie durch eine Einschränkung der Kraft jenes intelligiblen Grundes durch fremde Kräfte erzeugt worden sind. Ich kann nicht läugnen, daß dies Raisonnement auf einen intelligiblen Fatalismus hinführe, aber eben so wenig wird man mir läugnen können, daß eine Freyheit, die den zureichenden Grund für die Annahme kontradiktorisch entgegengesetzter Maximen in sich enthält, sowohl mit den Forderungen der praktischen, als mit den Gesetzen der spekulativen Vernunft, im Widerspruch stehe. Dies letztere scheint Kant selbst in unserer, den Indifferentismus der Freyheit so sehr begünstigenden, Abhandlung einzuräumen:

„Wenn wir sagen: der Mensch ist von Natur gut oder böse, so bedeutet dies nur so viel, als er enthält einen *uns unerforschlichen ersten Grund* der Annahme guter, oder Annahme böser (gesetzwidriger) Maximen, und zwar *allgemein als Mensch*, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich *den Charakter seiner Gattung* ausdrückt.“ Seite 327. u. 328.

Also gäbe es doch einen Grund für die Annahme einer moralischen Maxime, und der

Mensch könnte nicht nach einer völlig indifferentistischen Willkühr eben so gut eine böse als eine gute Maxime wählen? Ist nemlich, wie sich von selbst versteht, jener uns unerforschliche erste Grund zureichend, so bestimmt er seine Maxime nothwendig, ohne daß deswegen, (ich berufe mich auf das, was ich schon oben in dieser Rücksicht gesagt habe,) das Subjekt, dem diese Maxime angehört, der Naturnothwendigkeit unterworfen würde. Auch begreife ich nicht, wie sonst nach Kants Forderung *ein allgemeiner Charakter der Menschheit* gefunden werden könne. Besitzt jedes Individuum von Menschen seinem intelligiblen Ich nach ein so ganz indifferentistisches Vermögen, zwischen 2 durchaus entgegengesetzten Charakteren zu wählen, wie kann man denn behaupten, daß nur einer derselben dem Menschen *als Menschen* zukomme? daß nur einer von beyden ihm *angeboren, natürlich* sey? Seite 328. u. 340.

Es wäre in der That ein erstaunenswürdiges Wunder, wenn unter den Millionen Menschen, die einst auf unserem Planeten lebten, unter den Millionen, die noch jetzt darauf leben, und die künftig darauf leben werden, *bey einer so ganz uneingeschränkten Wahlfreyheit* kein einziger sich fände, der eine *andre Grundmaxime* des Handelns sich gewählt hätte, als seine Brüder. Und doch müßte

müßte dies der Fall seyn, wenn ein *allgemeiner Charakter der Menschheit* im Kantischen Sinne statt finden sollte. Man mag mirs verzeihen, wenn ich hierbey an ein Wort des weisen Mendelssohns erinnere, das zwar etwas popularphilosophisch ausfieht, aber doch hier nicht an einer unrichten Stelle zu stehen scheint. Wenn der Weltweise, sagt Mendelssohn in seinen Morgenstunden, in seiner Spekulation auf eine ungeheure Behauptung stößt, so ist es hohe Zeit, daß er sich orientire, und nach dem schlichten Menschenverstand umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist. Wenn Kant dies hier nicht that, so war es vielleicht gerade das Außerordentliche der Hypothese, was ihn anreizte, diese Idee noch weiter zu verfolgen. Wenigstens sehe ich nicht, daß die diesem großen Genius der Philosophie gebührende Achtung durch eine solche Behauptung verletzt würde.

In jedem Fall aber ist es höchst interessant, zu sehen, wie Kant sich aus dem Gewirre von Schwierigkeiten herauszuwinden sucht, die er durch seine Hypothese sich selbst erst geschaffen hatte.

„Der Mensch, sagt er Seite 347, ist von
„*Natur* böse, heißt so viel als: dieses gilt von
„ihm in seiner Gattung betrachtet, nicht, als ob

„solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem
 „eines Menschen überhaupt) könne gefolgert wer-
 „den. Denn alsdann wäre sie nothwendig —
 „sondern er kann nachdem, wie man ihn durch
 „Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt wer-
 „den, oder man kann es als *subjectivnothwendig*
 „in jedem, *auch den besten Menschen, voraussetzen.*“

Allein zugegeben dafs ein solcher Schluss
 durch Induktion hier gültig, zugegeben dafs die
 Induktion selbst richtig sey, *) immer bleibt doch
 noch

*) Wogegen jedoch noch mancher protestiren dürfte.
 Wenigstens sagt Schmid gerade das Gegentheil.
 Nachdem er nemlich in der neuen Ausgabe seines
 Versuchs einer Moralphilosophie, die vornehmsten
 Thatfachen angegeben, die wir in unserem mora-
 lischen Bewusstseyn entdecken, so setzt er gleich
 darauf in der Erklärung dessen, was diese That-
 sachen nothwendig voraussetzen, wenn sie ver-
 nünftig gedacht werden sollen, im 152sten §phen
 hinzu: Iene Fakta beweisen ferner, dafs es in der
 menschlichen Natur weder einen *bösen Willen*, d. h.
 ein ursprüngliches Prinzip, das zu wollen, was
 mit dem Sittengesetze streitet, noch ein *böses Begeh-
 rungsvermögen*, d. h. eine der Sittlichkeit wesentlich
 eigene und dem Sittengesetz direkt widerstreitende
 Bestimmung zum Handeln gebe. Und gleich dar-
 auf: Das Böse als Böses können wir weder wollen
 noch begehren, sondern wir wollen nur das an
 sich Gute; wir begehren nur das sinnlich Ange-

noch die Frage: *Woher* eine solche Uebereinstimmung, eine solche Allgemeinheit in der Erfahrung? *woher* die wesentliche Gleichheit in dem erscheinenden Charakter der Menschen, der doch wesentlich verschieden seyn könnte, weil ex hypothesi der ihm zum Grund liegende intelligible Charakter wesentlich verschieden seyn kann?

Wenigstens kan man das, was unmittelbar nach der angeführten Stelle folgt, nicht als Antwort auf diese Frage betrachten: „da dieser Hang, fährt Kant hier fort, selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in *gesetzwidrigen Maximen der Willkühr* bestehen muß; diese aber der Freyheit wegen für sich als *zufällig* angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammenräumen will, wenn nicht der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sey wodurch es wolle, verwebt und darinn gleichsam gewurzelt ist, so werden wir diesen einen

nehme und Nützliche. Also haben wir keine Freyheit, keinen ursprünglich innern Bestimmungsgrund, das Böse zu wollen. In dieser Rücksicht sind wir bloß abhängig. Man vergl. auch §. 229. S. 315.

nen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbst verschuldet seyn muß, ihn selbst ein radikales angebornes (nichts destoweniger aber von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.“

Ich begreife in der That nicht, wie Kant, der (man sehe Seite 330) der rigoristischen Denkungsart im Praktischen so sehr zugethan ist, hier im Spekulativen so wenig Rigorist seyn könne. Der subjektive oberste Grund aller Maximen soll mit der Menschheit (nicht eines einzelnen Menschen sondern der ganzen Gattung) *verwebt*, und gleichsam *gewurzelt*, und dennoch auch durch *freye Willkühr* von einem jeden einzelnen *angenommen* worden seyn, und zugerechnet werden können. Fast scheint es hieraus, als ob Kant noch gern einen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall einschlagen möchte. Allein ein solcher Mittelweg ist, wie ich schon oben gezeigt habe, mit den Gesetzen unsers Denkens durchaus unvereinbar. Wir haben also nur unter beyden zu wählen, aber auch diese Wahl ist aus dem Standpunkt der Spekulation bald entschieden. Denn die Begriffe von Grund und von Gesetz sind mit dem Begriff von Nothwendigkeit unzertrennlich verknüpft. Sie sind insgesamt reine Verstan-

Verstandesbegriffe, die *zu allem denkbaren* gehören, da wir im Gegentheil den Begriff von Zufall als einer widersprechenden vernunftlosen Vorstellung, nur negative Brauchbarkeit einräumen können. Sobald wir also die Dinge an sich oder vielmehr die Noumene denken wollen, müssen wir sie auch nothwendig diesen Gesetzen gemäß denken, oder — wir dürfen sie gar nicht denken. Denn sie *wider* die Gesetze der reinen Vernunft denken zu wollen, wäre eine *Misologie*, die einen Philosophen entehren würde, und die auch gewiss dem großen Stifter der kritischen Philosophie nicht in den Sinn kam. Er sagt auch ausdrücklich Seite 351 der angeführten Abhandlung: „Sich als ein freyhandelndes Wesen, und doch von dem, einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel, als *eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache* denken (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen *) — fällt der Freyheit halber weg): *welches sich widerspricht*,“ und in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft Seite LII et LIII in der Anmerkung: „Selbst die Kaufalität der Freyheit (der reinen praktischen Vernunft) ist die Kaufalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts, als Mensch, folglich als

*) Nemlich in der Zeit.

als Erscheinung betrachtet) von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freyheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so, wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.

Man sieht also, Freyheit als absolutes Vermögen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen, war bey Kant blos eine durch praktische Vernunft ihm abgedrungene Voraussetzung. Er vergaß über der Bemühung, die praktische Vernunft mit der spekulativen wieder auszuföhnen, die Gesetze der letztern, oder glaubte wenigstens, sich hier von ihnen los sagen zu müssen, um eine Freyheit zu gründen, bey der *die Zurechnung* ungefährdet bliebe. Daher auch in der angeführten Abhandlung die spekulative Vernunft fast immer so wie Seite 327 mit den Worten zurückgewiesen wird:

„Sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch
 „der Willkühr des Menschen in Ansehung des
 „sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden“ und Seite 333

„Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive
 „Grund der Annehmung der Maximen, kann nur
 „eine einzige seyn, und geht allgemein auf den
 „ganzen

„ganzen Gebrauch der Freyheit, sie selbst
„aber muß auch durch freye Willkühr ange-
„nommen worden seyn, denn sonst könnte sie
„nicht — zugerechnet werden, und noch stärker
Seite 369 „Was der Mensch im moralischen Sinn
„ist oder werden soll, gut oder böse, dazu *muß*
„er *sich selbst* machen, oder *gemacht haben*. Bey-
„des *muß* eine Wirkung seiner *freyen Willkühr*
„seyn, denn *sonst könnte es ihm nicht — zu ge-*
„*rechnet* werden.“

Zurechnung wird also als ein Faktum, das gar
keines Erweises bedarf, *vorausgesetzt*, und man
sieht, es ist Kant recht eigentlich darum zu thun,
dem Menschen alle Schuld aufzubürden. Die Be-
hauptung, daß *Schuld*, und folglich auch *Zurechnung*
seyn *müsse*, steht da allenthalben wie ein Cherub
mit flammendem Schwerdt, um alles weitere
Vorwärtsdringen unmöglich zu machen, und von
aller fernern Untersuchung sogleich — zurückzu-
schrecken. Und dennoch kostete es Kant nicht
wenig Mühe, seine Freiheitslehre durch diesen
Cherub zu schützen. Man sehe nur Seite 340 wo
er seine freye Willkühr, bey der immer noch Zu-
rechnung statt findet, mit dem allgemeinen Hange
zum Bösen, den er in der menschlichen Natur ge-
funden zu haben glaubt, zu vereinigen sucht —
„Unter

„Unter einem Hange, sagt er in dieser Stelle,
 „verstehe ich den subjektiven Grund der Mög-
 „lichkeit einer Neigung (habituellen Begierde)
 „sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig
 „ist. Er unterscheidet sich darin von einer An-
 „lage, daß er zwar *angeboren seyn kann*, aber
 „doch nicht als ein solcher *vorge stellt werden darf*,
 „sondern auch wenn er gut ist, als *erworben*, oder
 „wenn er böse ist, als von dem Menschen *selbst*
 „*sich gezogen*, gedacht werden kann. —

Es ist in der That merkwürdig, daß alle neuere
 Versuche das große Räthsel der Willensfreyheit
 zu lösen, am Ende auf das Resultat hinführen, daß
 praktische und spekulative Vernunft in Absicht
 auf Freyheit durchaus unvereinbar scheinen. Die
 Antinomie die in dieser Rücksicht zwischen bey-
 den statt findet, ist wenigstens in dieser Stelle
 sehr deutlich ausgedrückt, ob man gleich sieht,
 daß der Verf. sie nicht bloß *ausdrücken*, sondern
 auch *lösen* wollte. Diefes letztere ist aber eben so
 wenig in dieser, als in einer folgenden Stelle ge-
 schehen. „Es ist, sagt Kant Seite 344 und 345
 nichts sittlich (d. i. zurechnungsfähig) „böse,
 „als was unsere *eigene That ist*. Unter dem Be-
 „griff eines Hanges aber versteht man einen sub-
 „jektiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der
 „vor

„vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch
 „nicht That ist; da denn im Begriffe eines bloßen
 „Hanges zum Bösen ein Widerspruch seyn würde,
 „wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweyerlei
 „Bedeutung, die sich beyde jedoch mit dem Be-
 „grif der Freyheit vereinigen lassen, genommen
 „werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von
 „einer That überhaupt sowohl von demjenigen
 „Gebrauch der Freyheit gelten, wodurch die
 „oberste Maxime dem Gesetz gemäß, oder zuwi-
 „der, (auch hier wieder offenbar eine Freyheit
 „zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlun-
 „gen!) „in die Willkühr aufgenommen als auch
 „vor demjenigen, da die Handlungen selbst ihrer
 „Materie nach die Objekte der Willkühr betref-
 „fend — jener Maxime gemäß, ausgeübt wer-
 „den. Der Hang zum Bösen ist nun That in der
 „ersten Bedeutung (*peccatum originarium*) und
 „zugleich der formale Grund aller gesetzwidri-
 „gen That im zweyten Sinne genommen, welche
 „der Materie nach demselben widerstreitet und
 „Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird;
 „und die erste Verschuldung bleibt, wenngleich
 „die 2te (aus Triebfedern die nicht im Gesetz sel-
 „ber bestehen) vielfältig vermieden würde*). Iene
 ist

*) Also sollte doch wohl Augustin Recht haben, wenn

„ist *intelligible* That bloß durch Vernunft, ohne
„alle Zeitbedingungen erkennbar, diese *sensibel*
„empirisch in der Zeit gegeben (Factum phaenomenon.) Die erste heist nun vornemlich in
„Vergleichung mit der 2ten, ein bloßer Hang,
„und *angeboren*, weil er *nicht ausgerottet werden*
„*kann*, vornemlich aber, weil wir davon: warum
„in uns das Böse gerade die oberste Maxime ver-
„derbt habe, obgleich dieses unsere eigene That
„ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben
„können, als von einer Grundeigenschaft, die zu
„unserer Natur gehört. — “ Man könnte fragen,
worin besteht denn nun eigentlich die Freyheit,
wenn jener Hang nicht ausgerottet werden kann?
denn nach solchen Prämissen wären alle unfre
wirklichen Handlungen nur insofern frey, als sie
als Folgen jener intelligiblen That betrachtet wer-
den müssen; sie könnten uns nur insofern zuge-
rechnet werden, als sie durch jene That, wo-
durch eine gesetzwidrige Maxime zur obersten
Maxime angenommen wurde, begründet worden
sind. Wir wären folglich jetzt gar nicht mehr im
Besitzstande der Freyheit, die wir seit jener un-
glücklichen That (wodurch die Triebfeder der
Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung
der

er die Tugenden der edelsten und besten Menschen
des Alterthums *splendida vitia* schalt?

der Befolgung des moralischen Gesetzes gemacht, und also die sittliche Ordnung der Triebfeder umgekehrt wurde) eingebüßt hätten. Ich begreiffe daher nicht, wie Kant Seite 362 sagen könne: „Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stand der Unschuld in sie geräthen wäre.“ Der Mensch ist ja ex hypothesi seit *) jener unglücklichen That, nicht mehr im Stande der Unschuld. Ein unvertilgbarer Hang zum Bösen beherrscht ihn. Jede böse Handlung ist Folge dieses Hanges, und jede gute nichts weiter, als legal. Denn die erste Verschuldung (peccatum originarium) bleibt, wenn gleich die zweyte (peccatum derivativum) aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen, vielfältig vermieden würde. Mag auch das intelligible Ich unabhängig von Zeitumständen seyn, es ist nicht frey, sondern mit unzerreisbaren Banden an das

L 2

Böse

*) Im intelligibelen fallen freylich alle Zeitbegriffe weg, allein dieses *Seit* bezieht sich aufs Sensible — die ganze Reihe von erscheinenden Handlungen trägt einen antiparadiesischen Charakter, weil das intelligible Ich seiner hohen Würde ungeachtet, den Menschen *nur zu moralischbösen Handlungen* bestimmen kann.

Böse gefesselt. — Wir sehen den Menschen als einen zweyten Prometheus *) gefesselt an einen schrecklichen Felsen, und selbst der lindernde Trost, der jenen noch vor der Verzweiflung schützte, vermag ihn nicht zu schützen; denn *er selbst* hat sich in diese Fesseln geschmiedet. Unmöglich kann man eine solche Theorie für befriedigend erkennen, welche bey genauerer Untersuchung eben so empörend für die praktische Vernunft erscheint, als grundlos für die spekulative.

Kant will zwar auch hier in spekulativer Rücksicht nur *Unerforschlichkeit* finden, aber der Widerspruch ist einleuchtend, sobald man, wie er selbst gethan hat, jenen Hang zum Bösen auf denjenigen Gebrauch der Freyheit zurückführt, wodurch eine oberste Maxime *dem Gesetz gemäß oder zuwider* in der Willkühr aufgenommen werden kann. Man wird in dieser Rücksicht auch folgende Stelle wenig befriedigend finden.

„Der Vernunftursprung, heist es Seite 367
 „dieser Verstimmlung unserer Willkühr, in Anse-
 „hung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst
 „in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Han-
 „ges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil
 „er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich
 jener

*) Nach Aeschylus Dichtung.

„jener oberste Grund aller Maximen wiederum die
 „Annehmung einer bösen Maxime erfordern
 „würde, (dies würde allerdings den Forderungen
 der spekulativen Vernunft, weit gemäßer
 seyn als bey einem ganz grundlosen Vermögen ste-
 hen zu bleiben) „das Böse hat nur aus dem mo-
 „ralisch Bösen, nicht den bloßen Schranken un-
 „frer Natur, entspringen können, (eine Behaup-
 tung, die doch wohl noch eines stärkern Bewei-
 ses bedurft hätte, als der gleich folgende ist)
 „und doch ist die ursprüngliche Anlage, die auch
 „kein anderer als der Mensch selbst verderben
 „konte, wenn diese Korruption ihm soll zugerech-
 „net werden, eine Anlage zum Guten; für uns ist
 „also kein begreiflicher Grund da, woher das mo-
 „ralisch Böse in uns zuerst gekommen seyn
 „könne —“ Nicht nur kein begreiflicher Grund,
 setze ich hinzu, sondern überhaupt kein Grund,
 in wiefern wir, um einen Regressus in infini-
 tum zu vermeiden, ein grundloses Vermögen zur
 Annehmung kontradiktorisch entgegengesetzter
 Maximen behaupten müßten, welches die speku-
 lative Vernunft als widersprechend verwirft:

Aber 2tens ist jener Hang auch durchaus un-
 befriedigend für die praktische Vernunft, weil
 er als radikal, d. i. unvertilgbar angenommen wird.

Ist er, wie Kant Seite 305 ausdrücklich sagt, *durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen*, so hat auch das moralische Gesetz, das *unbedingte Sollen*, für uns keine Kraft, keine Gültigkeit mehr. Wir können zwar legale aber keine sittlichen Handlungen ausüben. Der empirische Charakter kann gut, aber der intelligible wird immer noch böse seyn. Daher sieht sich denn auch Kant, um nicht alle Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten für unmöglich zu erklären, genöthigt, nicht nur zu einem *unbekanten Etwas* in der menschlichen Natur, sondern auch sogar zu einem *übernatürlichen Einfluß von aussen*, seine Zuflucht zu nehmen. Man höre nur Seite 270 „wie es nun möglich sey, daß ein natürlicher weise „böser Mensch, sich selbst zum guten Menschen „mache, das übersteigt alle unsre Begriffe; denn „wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? da aber doch nach dem vorher abgelegten „Geständnis ein ursprünglich (der Anlage nach) „guter Baum, arge Früchte hervorgebracht hat, „und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus Freyheit entspringt) „nicht begreiflicher ist, als das Wieder- „aufstehen aus dem Bösen zum Guten, so kann „die Möglichkeit des letztern nicht bestritten werden.

„werden. *)“ Denn ungeachtet jenes Abfalls, erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele, folglich? müssen wir es auch *können*, sollte auch das was *wir* thun können, unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns *unerforschlichen* höhern *Beystandes* empfänglich machen. Freylich muß hiebey vorausgesetzt werden, daß ein *Keim des Guten* in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte.“

Aber worin soll dieser Keim des Guten bestehen? Etwa in dem Vermögen, den Hang zum Bösen nach und nach wieder zu überwiegen? Dies scheint Kants Meynung zu seyn, allein er sagt ja selbst Seite 375. „Um nicht blos ein gesetzlich, „sondern ein moralisch guter Mensch, d. i. „tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter „zu werden, welcher, wenn er etwas als Pflicht „erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: „das kann nicht durch allmähliche *Reform*, so lange „die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, „sondern muß durch eine *Revolution* in der Ge-

L 4

„fin-

*) Was doch aus einer einzigen Abweichung von den Gesetzen des Denkens nicht alles gefolgert werden kann!

„sinnung im Menschen (einen Uebergang zur Ma-
„xime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden,
„und er kann ein neuer Mensch nur durch eine
„Art von *Wiedergeburt*, gleich als durch eine *neue*
„*Schöpfung* und *Aenderung* des Herzens werden.
„Diese *Wiedergeburt* aber ist durch die natürlichen
„Kräfte eines Menschen, der im Grunde seiner Ma-
„ximen verderbt ist, unmöglich, weil dazu die oberste
„Maxime die des Guten sein müßte, welche aber in
„jenem Hange selbst als Böse angenommen wird.“

Ich gestehe offenherzig, daß bey der ersten Lek-
türe dieser Stelle der Gedanke bey mir aufstieg:
Sollte es auch wohl Kant mit dieser ganzen Ab-
handlung ein Ernst gewesen seyn? Aber die Wich-
tigkeit des Gegenstandes, der Ton der ganzen
Unterfuchung, und selbst die Gravitas — um mich
eines lateinischen Ausdrucks zu bedienen — des
über mein Lob erhabenen Verfassers, wiesen zür-
nend diesen Gedanken zurück. Allein verzeih-
lich scheint er mir noch immer. Denn spricht
nicht Kant offenbar durch diese einzige Stelle sei-
ner ganzen Theorie das Urtheil? Ich begreife we-
nigstens nicht, wie nach einer solchen Hypothese,
(denn für mehr wird diese Theorie doch nicht gel-
ten sollen —) ohne Augustinische Gnadenwirkun-
gen, dem sündigen Menschengeschlecht geholfen
werden könne.

Kant

Kant sagt zwar Seite 370.: „Gesetzt, zum Gut oder Besser werden sey noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beystand seyn; der Mensch muß sich doch *vorher würdig* machen, sie zu empfangen, und diese Beyhülfe *annehmen*, (welches nichts Geringes ist,) d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menschen erkannt werde. Allein die Möglichkeit *der Würdigkeit* eines höhern Beystandes, und die Annehmung desselben, sind beyde gleich unbegreiflich in einem Wesen, das *im Grunde seiner Maximen* verderbt ist.

Ueberhaupt aber glaube ich nun nach allem bisherigen sagen zu dürffen, daß wenigstens die Kantische Freyheitslehre nicht als eine erschöpfende, völlig befriedigende, die praktische und spekulative Vernunft mit sich ausöhnende Theorie betrachtet werden könne. — Allein sollten sich nicht vielleicht auf einem andern Wege die meisten jener die Kantische Freyheitslehre drückenden Schwierigkeiten vermeiden, und eine Theorie aufstellen lassen, in der nicht nur moralische Nothwendigkeit, sondern auch unmoralische Handlungen, wenigstens auf

eine *vernünftig denkbare* Weise mit der Freyheit vereinbar erscheinen? Diejenigen von meinen Lesern, denen der vortrefliche Versuch einer Moralphilosophie von Herrn Prof. Schmid in Gießen *), nicht blos aus den Mefsverzeichnissen bekannt ist, werden es gewifs ohne meinen Fingerzeig schon errathen, was für einen andern Weg ich hier meyne. Da aber gerade die Freyheitslehre in diesem, in aller Rücksicht so vorzüglichen Buche, den meisten Widerspruch gefunden hat, so wird man es wohl nicht für überflüssig halten, wenn ich hier das Wesentliche derselben auszeichne und mit einigen Anmerkungen, besonders auch mit Rücksicht auf die dagegen gemachten Zweifel und Einwürfe, begleite.

Schmid

*) Der Verfasser würde nach der Erscheinung der zweyten Ausgabe dieses trefflichen Werkes den ganzen folgenden Abschnitt umgearbeitet haben, wenn ihn nicht die doppelte Rücksicht, sowohl auf die Besitzer der ersten Ausgabe, als auch auf die über diese bereits erschienenen Rezensionen, davon abgehalten hätte. Da auch nach der eigenen Erklärung des Hrn. Prof. Schmid Seite 307 der zweyten Ausgabe, die Freyheitstheorie im Wesentlichen noch die nämliche ist, die in der ersten aufgestellt worden, so schien eine gänzliche Umarbeitung nicht so nothwendig zu seyn, wenn nur das neuhinzugekommene gehörigen Orts eingeschaltet würde.

Schmid zeigt nun zuerst, daß Freyheit ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft und eigentliche Bedingung, der 4 praktischen Absoluten sey. Hierin ist also seine Freyheitslehre mit der Kantischen, völlig übereinstimmend.

Sollen wir, sagt er Seite 183 §. 221, ein *absolutes Gesetz* befolgen: so darf uns nichts von außen zwingen können, anders zu handeln. Soll ein reines durch bloße Vernunft bestimmtes Gut, *unser Ziel* seyn, so darf uns nichts nöthigen können, ein andres Ziel uns vorzustecken. Soll ein moralisches Gefühl *Triebfeder* unserer Handlungen seyn, so darf die Vernunft nicht von Antrieben der Sinnlichkeit bestimmt werden, sondern die Vernunft muß vielmehr die Sinnlichkeit nach ihren Prinzipien modifiziren können. Soll endlich eine *moralische Welt* existiren, worin das Wohlfeyn nach Würdigkeit vertheilt ist, so muß das vernünftige Wesen durch seine Art zu handeln, eine innere persönliche Würde behaupten können, welche ebenfalls ohne Freyheit unmöglich wäre, weil sodann diese Art zu handeln, nicht das freye Eigenthum des Wesens, sondern nur ein glücklicher Erfolg von dem Einfluß der Naturgesetze wäre, denen man bloß äußeren Werth der Brauchbarkeit, aber keine innere Vorzüglichkeit beylegen dürfte. Alle

Alle 4 praktische Absoluta weisen also auf ein theoretisches Absolutum, nemlich auf ein absolutes Vermögen zu handeln, ein Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit oder Freyheit, zurück.

Im folgenden von Seite 184 §. 222 — bis Seite 197 §. 238. zeigt er, daß die Spekulation, wenn sie von ihren eigenen Grundsätzen ausgeht, auf dem Wege des Determinismus gelegt, auf Behauptungen führe, welche allen Unterschied zwischen sittlichen und natürlichen Gesetzen, und allen innern Werth, zu vernichten scheinen. Das Resultat ist nemlich kein anderes, als: *Ueberall Nothwendigkeit.* Wir mögen, sagt der Verf. §. 228. aus Antrieben des sinnlichen Begehrungsvermögens (willkührlich) oder aus Beweggründen, der sinnlich angewandten Vernunft (praktischfrey, aus vernünftig gedachten und verbundenen sinnlichen Antrieben), oder endlich aus reinen Vernunftideen (moralischfrey) handeln, so geht doch in allen diesen Fällen, jedesmahl vor dem Zustande der Handlung, (*die wir wahrnehmen,*) ein anderer Zustand unseres Gemüths und der veranlassenden Auffendinge, wozu es in Verhältnissen steht, der Zeit nach voraus, auf welchen jener regelmässig und gleichförmig erfolgt, so, daß unter vollkommen denselben, innern und

und äußern Umständen, das Nichthandeln sowohl, als jede andere von derjenigen, welche geschieht, verschiedene Handlung für bedingt unmöglich erkant wird, und §. 230.

Aus dieser Vorstellungsart fließt unwider-
sprechlich die Folge, daß der wahrnehmbaren
Gründe jeder Handlung, eines sinnlich vernünftigen Wesens (des Menschen) zu der Zeit, da es handelt, *gänzlich außer seiner Gewalt stehen*, daß folglich alle seine Handlungen, *jetzt und immerdar* nach einer unhintertreiblichen Nothwendigkeit, aus der Konkurrenz der Weltkräfte erfolgen, wo sich der Beytrag seiner eigenen Kraft, wie das unendlich kleine, zum Unendlich großen, der Summe aller wirkenden Kräfte verhält. —

Diesen offenbaren Widerstreit zwischen der praktischen und spekulativen Vernunft, suchte nun der Verf. durch die wichtige Unterscheidung der Dinge, in Erscheinungen und Dinge an sich zu heben, wobey er im wesentlichen der Kantischen Theorie getreu bleibt.

Gegen §. 240. ließen sich zwar einige Einwürfe machen, allein diese treffen eben so gut die Kantische Theorie, und lassen sich fast alle am Ende auf Mißverständnisse zurückführen. — So könnte man z. B. fragen: In

In welche Periode des Menschen fällt der Punkt in der Reihe der erscheinenden Handlungen, von wo aus das intelligible Ich die ganze Reihe bestimmt? fällt er in die Periode seines ersten Daseyns und seiner bloß organischen Wirkksamkeit, oder in die Periode der sinnlich thierischen, oder der verständigen, oder endlich der empirisch vernünftigen Thätigkeit desselben? Es versteht sich von selbst, daß diese Frage nicht den Sinn haben könne: wann das intelligible Ich angefangen habe, wirksam zu seyn — denn darauf paßt überhaupt nicht der Begriff von Zeit — aber die erscheinenden Handlungen, könnte man sagen, haben doch einmal angefangen, und folglich müsse auch die Wirkung des intelligiblen Ich auf die Reihe dieser Handlungen, inwiefern sie erscheint, einmal angefangen haben, wohin man auch diesen Anfangspunkt setzen wolle. Allein schon der Ausdruck: *Wirkung des intelligiblen Ich auf die Reihe*, ist nicht ganz passend. Das intelligible Ich, insofern es Grund der Sinnlichkeit ist, erscheint in der Periode der sinnlich thierischen Thätigkeit; insofern es Grund der verständigen Thätigkeit ist, in dieser Periode u. s. f. Diese Erscheinungen zeigen sich in einer bestimmten Folge, aber in der Wirkksamkeit des intelligiblen Ich selbst, müssen wir von dieser Folge abstra-

abstrahiren. Es giebt da kein prius und kein posterius. Der Verf. hat daher vollkommen recht, wenn er Seite 199. sagt: „Die ganze Reihe dieser erscheinenden Handlungen hängt zwar unter sich als (sinnlich erkennbare) Ursache und Wirkung zusammen. Allein auf jenes Ich bezogen, ist dieses der Bestimmungsgrund der ganzen Reihe, und dadurch auch jedes einzelnen Gliedes in derselben. *Ich* bestimme alles — bin der Grund der ganzen Reihe unter sich selbst nothwendig in der Zeit verbundener — erscheinender Handlungen; ich selbst aber werde nicht zur Hervorbringung des Einen Gliedes dieser Reihe, (die ich im Ganzen begründe,) durch ein vorhergehendes Glied bestimmt, welches ebenfalls in die durch mich bestimmte Reihe gehört.

Dies letztere könnte leicht auf den Gedanken führen, als ob das intelligible Ich nur durch Hervorbringung *Eines Gliedes* die Reihe im Ganzen begründe, und also auf alle in der Folge erscheinenden Handlungen nur mittelbaren Einfluss habe. Allein *mittelbar* und *unmittelbar*, sind beydes Begriffe, die sich nur auf Verhältnisse zwischen sinnlichen Ursachen und Wirkungen anwenden lassen. Eine Erscheinung kann nicht Mittelglied zwischen dem intelligiblen und einer andern Erscheinung seyn.

seyn. Sonst gehörte das intelligible mit zur Reihe, welches sich widerspricht. Das intelligible Ich begründet die Reihe der erscheinenden Handlungen *im Ganzen*, zeigt also nur an, daß man den Zeitunterschied und die Mehrheit und Mannichfaltigkeit, so wie die Folge der erscheinenden Handlungen, nicht auf eine durch Zeit getrennte Mehrheit, Mannichfaltigkeit und Succession intelligibler Wirksamkeit beziehen müsse. Der Einfluß wird aufs Ganze und auf alles einzelne ohne Vermittelung bezogen, und ist entscheidend. Allein die Verwirrung ist unvermeidlich, wenn man nicht die beyden ganz verschiedenen Kaufalverhältnisse sorgfältig von einander in Gedanken absondert.

Wir müssen jede Handlung, auch die moralische

- 1) *unmittelbar* auf die vorhergehende Erscheinung beziehen, als auf die sinnliche Ursache, worauf sie nach einer Regel folgt,
- 2) *mittelbar* auf die weiter vorausgehenden Erscheinungen in aufsteigender Linie, die uns aber nicht zum Intelligiblen hinführt. Das Intelligible gehört nicht als bestimmendes Glied *in die Reihe der Ursachen*;
- 3) auf den *intelligiblen Grund*, der aber nicht *durch* etwas Sinnliches die Handlung begründet.

Der

Der Schluss des 240sten §phen scheint zwar die *moralischen* Urtheile als *unmittelbare Effekte* des intelligiblen Ich zu betrachten, allein wenn man die Stelle genauer im Zusammenhange erwägt, so sieht man, daß der Verf. daran gewiß nicht gedacht haben könne. Die Stelle ist diese: „Das Subjekt*) meines Urtheils, welches meine Handlungen von dem Einfluß der vorhergehenden Zeitumstände unabhängig erklärt, kann nur Ich seyn, als das denkbare übersinnliche Substrat meines sinnlich wahrnehmbaren Charakters, und der diesem letztern gemäß aneinander gereihten Handlungen.“ Offenbar ist hier nicht von *unmittelbaren Effekten* des intelligiblen Ich, (welches ohnehin ein verführerischer Ausdruck ist, weil man dabey leicht an das sinnliche Kausalverhältniß denkt,) die Rede, sondern der Verf. wollte ohne Zweifel damit nur das sagen, daß wir zwar 1) jede unsrer Handlungen in einem doppelten Kausalverhältniß betrachten, und folglich auch auf das, unserm sinnlich wahrnehmbaren Charakter zum Grunde liegende, übersinnliche Ich beziehen müßten, daß dies aber 2) vorzüglich bey moralischen Urtheilen der Fall sey, welche schlechterdings als uner-

*) Unter Subjekt versteht Schmid das *logische Subjekt*, im Gegensatz des *Predikats* im Urtheile.

unerklärbar erscheinen würden, wenn man sie nicht auf jenes denkbare überfinnliche Substrat zurückführe. Uebrigens gehören sie allerdings *mit in die Reihe* der erscheinenden Handlungen, und können *in dieser Reihe*, wo sie wieder Bestimmungsgründe zu andern Handlungen werden, eben so wenig als unmittelbare Wirkungen des intelligiblen Ich angesehen werden, als jede andre Handlung. Ohnehin aber sind die moralischen Urtheile nicht in der sinnlichen Erscheinung, sofern sie von intelligiblen Gründen überhaupt abhängt, sondern in dem intelligiblen Ich gegründet, sofern es Grund der *Vernunft als Erscheinung* ist. Es wird also nichts Ueberfinnliches in das Sinnliche eingeschaltet, sondern nur *sinnliche Erscheinungen der Vernunft* unter andern Erscheinungen, die aber nach einer bestimmten und psychologisch erkennbaren Regel mit ihnen zusammenhängen. Es ist die inkonsequenteste Vorstellung, wenn man die Handlungen theils durch sinnliche, theils durch überfinnliche Gründe bestimmen läßt, einige von diesen, andre von jenen ableitet. Denn nicht zu gedenken, daß dadurch die Idee von der absoluten Totalität der Erscheinungen vernichtet, und alle Naturforschung unmöglich gemacht würde, so ist auch diese Vorstellung geradezu widersprechend. Wir dürfen das intelligible
nicht

nicht in das sensible und umgekehrt das sensible in das intelligible *hineinwirkend* denken, weil wir dieß sonst dem durch die Form der Zeit bestimmten Kausalgesetz unterwerffen würden, welches sich widerspricht. *Wie* eine Handlung Folge meines übersinnlichen Ich seyn könne, bleibt also immer unbegreiflich, allein *diese Unbegreiflichkeit* (Nichterkenbarkeit) kann die Sache keinesweges verdächtig machen. Müssen wir uns doch selbst bey der Kausalität nach Naturgesetzen damit begnügen, a priori zu erkennen, daß eine solche *vorausgesetzt* werden müsse, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Daseyn das Daseyn eines andern gesetzt werde, auf keine Weise begreifen, und uns dabey lediglich an die Erfahrung halten müssen. Mag es auch immerhin unbegreiflich seyn, *wie* eine erscheinende Handlung Folge meines übersinnlichen Ich, und zugleich auch Wirkung einer erscheinenden Ursache seyn könne; die vernünftige Denckbarkeit läßt sich wenigstens nicht läugnen. Man denke sich unter Wirkung etwas, das auf etwas anderes nach einer erkennbaren beständigen Regel folgt — und denke sich eben dieß in Verhältniß zu etwas andern, nach einer denkbaren aber nicht bestimmt erkennbaren Regel — und frage sich dann: ob ein Gedanke dem andern widerspricht? *Zwey sinnliche*

Ursachen, deren jede zureichte, zugleich anzunehmen, wäre freylich wahrer Widerspruch, aber — qui bene distinguit, bene docet. Kants Schuld war es wenigstens nicht, wenn man neben vielen andern Ungereimtheiten u. Widersprüchen, auch diesen in seinen Schriften zu finden wähnte.

Doch ich kehre wieder zu meinem Zweck zurück. Ich hatte oben, wie ich glaube, mit überwiegenden Gründen die Gesetzmäßigkeit der Freyheit behauptet. Diese Behauptung bezieht sich sowohl auf metaphysische, als moralische Freyheit, und beyde unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß uns die Gesetze der letztern bekannt, die der ersten aber unbekant sind. Bey dieser aber setzen wir durch das reine Gesetz der Kausalität genöthigt, voraus, daß ihre Wirksamkeit durch Gesetze bestimmt seyn müsse, bey jener wissen wir es, daß ihre Selbstthätigkeit in der Form unserer praktischen Vernunft ein eigenes bekantes Gesetz, nemlich das Sittengesetz hat. *)

Ich habe daher auch gleich auf der 2ten Tafel moralische Freyheit durch das Vermögen definirt, nach *sittlichen* Gesetzen zu handeln, und behauptet, daß alle Handlungen, die die Form der

*) Man vergleiche hierbey die oben angeführte Stelle aus Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 117.

der praktischen Vernunft nicht an sich tragen, d. h. alle nicht sittlichen und alle unsittlichen Handlungen, nicht in der moralischen Freyheit, sondern vielmehr in dem Mangel derselben, gegründet seyn müssen. Aber woher dieser Mangel? Die Kantische Antwort auf diese Frage that uns kein Genüge. Wir wollen sehen, ob die Schmidische befriedigender ist. Schmid sagt in seiner Moralphilosophie Seite 209 §. 255. „Wenn wir keinen (vernunftlosen) Zufall einräumen wollen, so bleibt nichts übrig, als Nothwendigkeit; denn es gibt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen beiden. *) Es muß demnach etwas als vorhanden gedacht werden, was zugleich mit dem Daseyn der Vernunft, ihre Wirksamkeit auf Erscheinungen und den bestimmten jedesmaligen Grad

M 3

der-

*) Schon Luther erklärte sich mit allem Feuer eines Reformators gegen diesen Mittelweg. Nec petimus, sagt er in seinem Buch de ferro arbitrio cap. 206. nec recipimus *mediocritatem* scilicet ut libero arbitrio perpussillum concedamus. Nam ista mediocritate nihil est causae consultum. Nisi enim omnia libero arbitrio tribuerit, omnia manent incommoda, quae vitare vollemus. Ideo ad extrema eundum est. ut totum negetur liberum arbitrium et omnia ad Deum referantur. Ich bitte hiebey meine Leser sich an das zu erinnern, was ich oben darüber gesagt habe.

„derselben bestimmt. Diefs ist freylich keine Er-
 „scheinung, denn eine Erscheinung kann kein
 „Ding an sich selbst bestimmen. Wenn aber
 „gleich die Sinnlichkeit, so wie sie selbst sinnlich
 „vorgestellt und erkannt wird, die Vernunft an
 „sich nicht bestimmen und einschränken kann: so
 „folgt daraus keinesweges, daß dasjenige, was
 „der Sinnlichkeit und allen ihren Erscheinungen,
 „an sich zum Grunde liegt, unvermögend sey, die
 „Wirkungen der Vernunft in der Erscheinung ein-
 „zuschränken. Und wenn wir der Grundlosigkeit,
 „d. i. der theoretischen Vernunftlosigkeit, bei Erklä-
 „rung der Immoralität entgehen wollen, so müssen
 „wir diesen problematischen Gedanken, assertorisch
 „denken. Die Vernunft ist also frey, in Absicht
 „auf alles, was in der That geschieht, aber ein-
 „geschränkt durch dasjenige, was die Begeben-
 „heiten in der Zeit bestimt. Sie ist frey und hat
 „keinen Einfluß empfangen in Absicht auf alles,
 „was sie wirklich thut, so wie auf alle ihre Ur-
 „theile der Form nach, aber abhängig und einge-
 „schränkt in Absicht auf das, was sie nicht thut.
 „Sie konte für diesen Fall nicht wirken. Sie ist
 „frey, d. i. selbstthätig in Ansehung der vernünf-
 „tigen Form ihrer Handlungen, gebunden an den
 „Stoff der ihr gegeben, an die Sphäre die ihr an-
 „gewiesen ist.“ *) In

*) Unsere Vorstellung davon sagt Seite 362 der n. A.

In diesem Sphen ist der ganze intelligible Fatalismus des Verfassers, der bey dem philosophischen Publikum bisher so viel Widerspruch fand, enthalten. Man kann nicht läugnen, daß er, so wie er da liegt, der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sich weit mehr empfiehlt, als jede andre bisher angeführte Theorie über die Freyheit.

Ia ich darf kühn behaupten, daß unter allen möglichen Theorien über dieselbe *nur diese Theorie spekulativ befriedigend seyn könne*. Denn schon der einzige Satz: zwischen Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit (Zufall), ist kein drittes möglich, entscheidet für diese Behauptung. Um mich nicht zu wiederholen, verweise ich auf das, was ich eben nicht nur für diesen Satz, sondern auch für die Gesetzmäßigkeit der Freyheit überhaupt gesagt habe, und gehe sogleich zu der wichtigen Frage über: ob nun diese in spekulativer

M 4

Rück-

ist bloß analogisch: *Wie sich verhält die Erscheinung der Moralität zu der Erscheinung der Immoralität, so verhalten sich Vernunft an sich selbst und das Intelligible, welches der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, zu einander*. Alles, was dem sinnlichen Kausalverhältniß eigenthümlich ist, als das Vorhergehen eines Grundes, das Nachherentstehen einer Folge muß bey bloß gedachten Kausalverhältnissen der Noumenen weggelassen werden.

Rückficht , so durchaus befriedigende Theorie, auch praktisch befriedigend sey? eine Frage, die meiner Einsicht nach, nicht anders, als verneinend beantwortet werden kann. Denn wenn die moralische Freyheit sich nur auf das erstreckt, *was sie wirklich thut*, und wenn sie im Gegentheil eingeschränkt ist, in Absicht auf alles, *was sie nicht thut*, so folgt daraus unwidersprechlich, daß jede unmoralische Handlung gänzlich außer unserer Gewalt liegt, indem sie durch etwas bewirkt oder veranlaßt wird, was wir nicht einmal kennen, durch etwas, das unserer Vernunft so wenig unterworfen ist, daß es dieselbe vielmehr in ihrer höchsten Wirksamkeit einzuschränken vermag. Folgt nun gleich hiraus nicht unmittelbar, daß jede Zurechnung einer unmoralischen Handlung, daß alle tadelnde Urtheile und Gefühle, die sich darauf beziehen, leer, chimärisch und schwärmerisch sind; so folgt doch wenigstens soviel, daß es falsch ist, wenn ich mir, *so weit ich vernünftig bin*, das Vernunftlose als *eine positive Wirkung* zuschreibe, daß es falsch ist, wenn ich die *reale* Möglichkeit der nicht geschehenen Handlung zu der bestimmten Zeit annehme. Und dies ist schon mehr als hinlänglich, um weiter daraus zu folgern, daß 2tens nicht nur *alle Schuld* wegfällt, sondern daß auch 3tens *wenn es Verdienst* giebt, dies

dies Verdienst bey allen Menschen *gleich* seyn müsse. Denn die Vernunft ist sich selbst gleich. Dafs sie bey dem einen Menschen mehr sich äussert, als beym andern, davon liegt der Grund nach dieser Theorie nicht *in ihr selbst* und in ihrer Freyheit, sondern in der grössern oder geringern *Einschränkung* derselben durch das, was der Sinnlichkeit und ihren Erscheinungen zum Grunde liegt. Nimt man alle diese Einschränkung hinweg, so steht der Selbstbestimmung keine grössere fremde Gegenbestimmung im Wege. Ich kann alsdenn nicht mehr sagen: Ich *soll* moralisch handeln, sondern ich *muß* moralisch handeln. Der Begriff von Verdienst verliert also eben so gut seine Gültigkeit, als der Begriff von Schuld, mit dem er ohnehin als ein nothwendiges Korrelat steht oder fällt.

Aber wie, wird man mit Recht fragen, sind diese Folgerungen mit den Forderungen der *praktischen Vernunft* vereinbar? Wird dadurch nicht *die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes* *) *eingeschränkt*,

M 5

*) Wir betrachten, sagt Schmid Seite 310. der neuen Ausgabe, *alle und jede* unserer willkührlichen Handlungen *als moralisch*, d. h. als solche, die durch das sittliche Gesetz bestimmbar sind, die in einem solchen Verhältniss zu dem reinen Willen stehen, dem zu Folge das *wirkliche Bestimmtwerden* durch r. Willen

fchränkt, und aller *sittliche Werth* vernichtet? Der Begriff von einem *unbedingten* Sollen, ob wir gleich seine Entstehung sehr gut erklären können, erscheint er nicht im Grunde als ein ungültiger, durchaus unanwendbarer Begriff, und alle Urtheile, die sich darauf beziehen, sind sie nicht, die Sache nach allen ihren Seiten erwogen, leer und chimärisch, und alle eigentlich sittlichen Gefühle schwärmerisch und phantastisch? Freilich empört sich

keinesweges widersprechend, sondern sogar *praktisch nothwendig*, d. h. ein unveränderlicher, ewiger Gegenstand des r. Willens ist, — und Seite 317. Wir sind uns bewußt, daß der reine Wille und sein Gesetz keinen Zeitumständen unterworfen ist, daß er durch *nichts in oder ausserhalb der Welt aufgehoben oder verändert werden könne ohne gänzliche Zerstörung unseres innersten Wesens, unserer Person.*

Ist der Widerspruch bloß scheinbar, in dem diese Sätze mit den eben angegebenen Folgerungen stehen? Mich dünkt: er ist mehr als scheinbar. Schmid sagt zwar §. 250. der neuen Ausgabe: die Schranken der moralischen Freyheit, sind nicht Schranken *der Gültigkeit des Sittengesetzes*. Diese Gültigkeit beruht auf dem unwandelbaren und in seiner Beziehung auf willkührliche Handlungen durchaus unbeschränkten reinen Willen. Allein wie kann ein Gesetz unbedingt gültig seyn, das nicht unbedingt erfüllt werden *kann*? Soll der Kanon: *Ad impossibilia nemo obligatur*, nicht auch hier gelten?

sich hiegegen unsere praktische Vernunft. Wir können jene Begriffe, Urtheile und Gefühle, die wie das moralische Gesetz, selbst in dem Innersten unseres Wesens als unmittelbare Thatfachen gegründet sind, keiner Spekulation aufopfern, um keiner Spekulation willen abändern. Allein was bleibt übrig, wodurch diese im Innersten unseres Geistes, wie es scheint, tiefgegründete Antinomie, zwischen der praktischen und spekulativen Vernunft aufgehoben wird? Welches ist der Weg, auf dem man diese Vereinigung suchen, welches der Standpunkt, aus welchem man diese beyden divergirenden Linien wieder in Einen Punkt zusammenfließen sehen kann? „Der intelligible Naturfatalismus, (sagt Schmid Seite 211, §. 257.,) d. i. die Behauptung der Naturnothwendigkeit aller Handlungen eines vernünftigen Wesens nach Gesetzen der Kausalität der Dinge an sich selbst, kann keinen Bestimmungsgrund dieser Handlungen, oder ein Prinzip der Unthätigkeit abgeben, weil nur dasjenige auf unsre Handlungen bestimmenden Einfluss haben kann, was wir kennen, die Grenzen aber, welche die vernünftige Wirksamkeit einschränken, für uns schlechterdings unbestimmbar sind. Zur Moralität ist's genug, zu wissen oder zu glauben, daß alles, was wir kennen, daß alle Zeitumstände uns nicht zwingen

gen

gen können, unvernünftig zu handeln, mithin auch nicht von der Verbindlichkeit losfagen, das moralische Gesetz überall zur Regel und Richtschnur unserer Handlungen zu machen, ob es gleich, theoretisch betrachtet, nicht überall die wirklich bestimmende Regel für die Handlungen seyn kann. Die Ausnahmen hängen nicht von unserm Willen ab, weil sie in etwas gegründet sind, was über die Grenzen unsrer möglichen Erkenntniß hinausliegt. —“

Die Hauptsache in diesem §phen läßt sich auf folgende 2 Sätze zurückführen:

1. dasjenige nur kann auf unsere Handlungen bestimmenden Einfluß haben, was wir kennen.
2. Die Grenzen, welche unsre vernünftige Wirksamkeit einschränken, sind für uns unbestimmbar.

Man würde ohne Zweifel den Verfasser mißverstehen, wenn man den ersten dieser beyden Sätze buchstäblich nehmen wollte. Ist nemlich dasjenige, was der Sinnlichkeit und allen ihren Erscheinungen an sich zum Grunde liegt, vermögend, die Wirkungen der Vernunft in der Erscheinung einzuschränken, so hat allerdings etwas, das wir nicht kennen, bestimmenden Einfluß auf unsere Handlungen. Erklärt man im Gegentheil diesen

Satz

Satz' so : „Wir dürften eine moralische Handlung nicht deswegen unterlassen, weil wir an ihrer Ausübung durch das der Sinnlichkeit zum Grunde liegende Ding an sich gehindert zu werden fürchten müßten, so kann man darin, so wie in dem 3ten Satz : „Dafs die Grenzen, welche unsre vernünftige Wirksamkeit einschränken, für uns unbestimmbar sind“ dem Verf. vollkommen recht geben. Aber — für unsre Moralität ist dadurch auch nicht das mindeste gewonnen, und der intelligible Fatalismus muß immer ein sehr schädliches Prinzip der Unthätigkeit bleiben.

Mag ich auch immerhin das, wodurch meine Vernunft in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt wird, nicht kennen, genug ich bin unvermögend, die Einschränkung zu hindern. Denn wir können dieser Theorie zufolge unsre moralische Selbstthätigkeit weder erhöhen noch schwächen, weder vermehren noch vermindern. Da wir ihr wegen ihrer intelligiblen Natur keine Grade beylegen können, so wirkt sie beständig sich selbst gleich unaufhörlich fort, so lange sie nicht durch eine fremde Einschränkung in diesem Wirken gehindert wird. Sie selbst kann, ohne sich zu zerstören, weder eine fremde Handlungsweise der ihrigen vorziehen, noch selbst unthätig seyn wollen.

Wenn

Wenn folglich eine Handlung nicht das Gepräge der Vernunft an sich trägt, so muß die Vernunft in ihrer freyen Wirkfamkeit gehindert worden seyn, d. h. es muß etwas intelligibles, was aber nicht Vernunft ist, da seyn, worin sich etwas Nichtvernünftiges gründet, oder ein intelligibler Grund, weshalb jetzt keine Erscheinung der Vernunft in die Reihe der übrigen Erscheinungen tritt. — *Est enim homo, sive sapiens sive ignarus sit, naturae pars, et id omne, ex quo unusquisque ad agendum determinatur, ad naturae potentiam referri debet, nempe quatenus haec per naturam huius aut illius hominis definiri potest. Nihil namque homo seu ratione seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum regulas et leges naturae h. e. ex naturae iure. Spinoz. Tract. Polit. Cap. 11. §. 5. — man vergl. auch §. 8. und eine vorhin angeführte Stelle von Berkeley Seite 85. u. 86.*

Herr Prof. Schmid hat sich in der 2ten Ausgabe seiner Moral, besonders von Seite 384. u. f. nicht wenig Mühe gegeben, um die hier gemachten Folgerungen zu entkräften, allein ich zweifle sehr, ob er wirklich diese Absicht erreicht habe. Im Gegentheil glaube ich auch nach der sorgfältigsten Prüfung der angeführten §phen, keine einzige jener Folgerungen und Behauptungen zurücknehmen

nehmen zu müssen. Die Vereinigung der spekulativen und praktischen Vernunft ward in der ersten Ausgabe §. 238. Seite 179. auf folgende 2 Sätze gegründet.

1) Das Prädikat der Unabhängigkeit von Zeitumständen habe ein anderes logisches Subjekt, als das Prädikat der nothwendigen Abhängigkeit der Handlung von denselben. Nun beziehe ich aber in beyden Urtheilen das Prädikat *auf mich selbst*, als auf das Subjekt. Es muß also dieses *Ich* (oder *meine Handlung*,) eine andere Bedeutung haben, wenn ich seine Handlungen in der Zeit einer nothwendigen Bestimmung durch Zeitumstände unterwerfe, als es hat, wenn ich mir diese als davon unabhängig vorstelle.

2) Man kann in jeder Handlung etwas unterscheiden, das von Zeitverhältnissen, und etwas andres, was nicht davon abhängt.

Zu diesen beyden Sätzen, die im wesentlichen noch die nemlichen sind, kömmt nur in der 3ten Ausgabe noch ein dritter hinzu, worauf es uns hier hauptsächlich ankömmt

3) es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den Begriffen des *Praktischnothwendigen* und *Praktischmöglichen*, und den Begriffen von dem, was *Physischnothwendig* und *Physischmöglich*

lich ist; es lasse sich also das Praktischnothwendige mit dem Physischunmöglichen zusammen ohne Widerspruch gedenken.

Die weitere Ausführung dieses Satzes findet sich von Seite 386. u. §. 263. bis 391. §. 263. y.

Ueber Nothwendigkeit und Möglichkeit, sagt der Verf. Seite 387., urtheilt und entscheidet jedesmal die Vernunft, aber anders die theoretische, anders die praktische, jede nach ihren eigenen Gesetzen.

Nothwendig nach theoretischen Vernunftgesetzen ist dasjenige, was nach theoretischen Begriffen von — sinnlicher oder übersinnlicher — Natur nicht anders möglich ist.

Nothwendig nach praktischen Gesetzen, ist was nach Begriffen der praktischen Vernunft von absoluter Einheit und Vollkommenheit des Willens, d. h. von höchster Zweckmäßigkeit im Handeln nicht anders möglich ist.

Die praktische oder moralische Nothwendigkeit bleibt und besteht für sich, und wird im Urtheil der praktischen Vernunft nicht aufgehoben, gesetzt auch das dasjenige, was moralischnothwendig, d. h. einzigmöglich ist, als theoretisch oder physisch unmöglich, nach Gesetzen einer sinnlichen oder intelligiblen Natur erkannt oder gedacht

gedacht würde. Folglich wird eine Willensbestimmung und Handlung ohne Rücksicht auf theoretische Möglichkeit, Nothwendigkeit, oder Unmöglichkeit befohlen oder untersagt, gebilligt oder gemißbilligt, für verdienstlich oder nichtverdienstlich (schuldig,) erklärt, und diese Urtheile durch keine theoretische Rücksicht abgeändert.“ So scheinbar wichtig auch diese Unterscheidung seyn mag, so bringt sie uns doch der wirklichen Vereinigung der spekulativen und praktischen Vernunft um keinen Schritt näher. Denn anstatt die Knoten zu lösen, schürzt sie dieselben noch fester, indem sie die Antinomie zwischen beyden, in ein noch stärkeres Licht setzt. Eine und dieselbe Handlung soll moralisch nothwendig, und theoretisch, oder physisch unmöglich seyn. Wie kann unsere Vernunft bey einem solchen Widerspruch sich beruhigen? Sie muß nach einem höhern Grund sich umsehn, woher dieser Widerspruch fließt, und dieser höhere Grund kann kein anderer seyn, als der! daß in jedem solchen Falle eine Kollision zwischen 2 Naturgesetzen statt finde, wo die Wagschale zuletzt sich nothwendig auf die Seite des Stärkern neigt. Denn nach der Schmidischen Freyheitstheorie ist auch das moralische Gesetz nichts anders, als ein *Naturgesetz*, das alle unsere moralischen

N

schen

schen Handlungen nothwendig bestimmt , wofern es nicht durch eine fremde stärkere Kraft an dieser Bestimmung gehindert wird. In *diesem* Fall fällt nothwendig die *reale* Möglichkeit einer moralischen Handlung weg. Ihre *logische* Möglichkeit — die Nichtübereinstimmung derselben mit meinem Gesetz — das Urtheil der Verwerfung, sobald ich an dieses Gesetz denke, dies alles mag bleiben; die Handlung war *physisch unmöglich*, und ich kann mich wegen ihrer Unterlassung *nicht tadeln*. Die geschehene unsittliche Handlung kann ich mißbilligen, muß sie mißbilligen, sobald ich an das reine heilige Sittengesetz denke, aber *mich selbst* kann ich nicht tadeln. Kann also gleich der intelligible Naturfatalismus, (wie der Verf. Seite 388 sagt,) die praktische Allgemeinheit und Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes nicht aufheben, so muß er doch wenigstens die Vorstellung und Ueberzeugung davon unwirksam machen, denn nach der ganzen Theorie bin ich weder im Stande, die meiner praktischen Vernunft zum Grunde liegende Kraft zu erhöhen, noch auch die fremden intelligiblen Kräfte zu schwächen, wodurch diese in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt wird. Mithin bleibt zwar die Vorstellung von der Möglichkeit, jede angegebene

bene

bene Grenze der sittlichen Freyheit, die noch nicht überstiegen worden, auch nicht werden konnte, künftig zu übersteigen, aber es bleibt zugleich der Gedanke, daß unsere praktische Vernunft, diese Grenze nothwendig werde übersteigen müssen, wofern sie nicht durch fremde einschränkende Kräfte daran gehindert wird. Denn eine *wissentliche Verletzung* des Moralgesezes in dem Sinne, wie sie §. 263. w. genommen wird, ist nach der Theorie des Verf. völlig undenkbar, und es ist durchaus konsequent, wenn er hier sagt: *Kein vernünftiger Mensch kann* daher, inso- weit er vernünftig und seiner Vernunft sich bewußt ist, (und in andrer Rücksicht wird er ohnehin nicht moralisch handeln; der Fatalismus zerstört ja aber keinesweges die Vernunft oder das Bewußtseyn derselben) durch den Gedanken, daß er wohl zuweilen mit unbezwinglichen Hindernissen des Erfolgs seiner moralischen Kraft zu kämpfen habe, (weil er beschränkt ist) *bewogen werden, sein unveränderliches heiliges Gesetz wissentlich zu verletzen*, in welchem, *freylich unmöglichen* Falle, er wirkliche Schuld haben würde. „Wenn der Verf. hierauf Seite 390 hinzusetzt: Eben so wenig kann er *darum muthlos in Erfüllung seiner Pflichten* werden, weil er nicht

jederzeit alles moralisch besiegen kann; *denn der Wille selbst, nicht der Erfolg, entscheidet seinen Werth*“: so scheint mir dieser letztere Grund, mit der Theorie des Verf. unvereinbar zu seyn, denn das innige Bestreben, durch die Kraft des Vernunftgesetzes, alle übrigen Kräfte zu beherrschen, und sich dieses unterzuordnen, oder mit einem Wort, die moralische Gefinnung muß, insofern sie der Vernunft als Erscheinung angehört, als nothwendige Folge der Vernunft, als Noumenon betrachtet werden. Da wir aber in der Vernunft als Noumenon, keine Grade der moralischen Gefinnung annehmen dürfen, im Gegentheil sie uns beständig, sich selbst gleich, und als für sich unwandelbar denken müssen, so kann der Grund, warum die moralische Gefinnung bey dem einen mehr, bey dem andern weniger erscheint, nur in den Hindernissen liegen, wodurch die Wirksamkeit der Vernunft als Noumenon, bey dem einen mehr, bey dem andern weniger, eingeschränkt wird. Allein eben in diesen Einschränkungen liegt auch der Grund, warum der Mensch, weil er nicht jederzeit alles moralisch besiegen kann, nicht muthlos in der Erfüllung seiner Pflichten werden darf; dann, muß er zu sich selbst sagen, ich *konte* nicht mehr thun: vielleicht werden die Hindernisse, die bisher
mich

mich einschränkten, künftig wegfallen. Geschieht dieß wirklich, und ist der Wille sich trotz dem beschränkten sichtbaren Erfolge, moralisch zu bearbeiten und zu bilden, nicht ganz erfolglos, oder mit andern Worten, werden die übrigen Erscheinungen durch die Erscheinung der Vernunft verdrängt, so kann sich zuletzt allerdings der Glaube, an eine allbesiegende Kraft dieses Willens erzeugen; allein dieser Glaube ist alsdenn, so wie unsere ganze Moralität, ein *nothwendiges* Produkt unserer intelligiblen Vernunftkraft, die weniger bey uns, als bey andern, durch intelligible Hindernisse eingeschränkt wurde. Verdienst und Schuld, Selbstbilligung und Selbsttadel, können also im Grunde nur durch eine Täuschung, für mehr als leere Begriffe und Urtheile angesehen werden. Aus welcher Quelle aber diese Täuschung entspringt, hat der Verf. selbst Seite 385 angegeben. „Dass die Vernunft die Handlungen des Menschen, (des sinnlich affizirten Wesens überhaupt) sich zurechnet, d. h. auf ihre Thätigkeit oder Unthätigkeit bezieht, obgleich die unmoralischen nicht von ihrer Wirksamkeit, sondern von der Thätigkeit anderer (nicht vernünftigen) Kräfte, und von ihrer eigenen Unthätigkeit herrühren, kommt daher weil

1) das Bewußtseyn der Persönlichkeit von der Vernunft abhängt, und in dies Brwustseyn, (nach einem unbegreiflichen Naturgesetz) alles aufgenommen wird, *was die Person that*, wenn es auch nicht durch Vernunft, sondern durch andere mit ihr verbundene Kräfte und nach andern Gesetzen geschahe, *)

2) weil die Vernunft sich des Vermögens bewußt ist, anstatt der erzwungenen Thätigkeit, der niedern sinnlichen Kräfte, sich selbst thätig zu äußern. Das Bewußtseyn also, daß *aller Zeitumstände ungeachtet*, dem vernünftigen Wesen, welches fehlte, ein höherer Grad selbstthätiger Wirkksamkeit der Vernunft möglich war, befördert hauptsächlich diese Täuschung. Frey von den Gesetzen der sinnlichen Natur glauben wir, unabhän-

*) Derjenige Grad des lebendigen Daseyns, welcher die Person hervorbringt, ist nur eine Art und Weise des lebendigen Daseyns überhaupt, und nicht ein eigenes besonderes Daseyn oder Wesen. Deswegen rechnet sich die Person nicht allein diejenigen Handlungen, welche nach Grundsätzen in ihr erfolgen, sondern auch diejenigen zu, welche die Wirkungen unvernünftiger Begierden und blinder Neigungen sind. Siehe Jacobi in der mehrmals angeführten Abhandlung über die Freyheit. Seite XXX. §. XVI.

abhängig, von allen Gesetzen überhaupt zu seyn, ohne daran zu denken, daß die Zeitumstände, die uns manchmal einzuschränken scheinen, auf *etwas intelligibles* hinweisen, das *außer allen Zeitverhältnissen* zu betrachten ist, und welches *die Erscheinung der Sittlichkeit zu einer bestimmten Zeit unmöglich macht.*

So gut nun auch durch dieses alles die Möglichkeit jener Täuschung erklärt seyn mag, so kann sich doch unsere praktische Vernunft mit einer Erklärung nicht beruhigen, wodurch im Grunde aller moralische Unterschied, zwischen sittlichen und unsittlichen Handlungen aufgehoben, und die Begriffe von Zurechnung, von Verdienst und Schuld, als völlig leere und unanwendbare Begriffe dargestellt werden. Unsere praktische Vernunft scheint daher nicht nur diese Erklärung, sondern auch die ganze bisher angeführte Theorie verwerfen zu müssen, die auf eine solche Erklärung und auf solche Resultate zuletzt nothwendig hinführt. Das einzige, was *für* dieselbe in praktischer Rücksicht noch angeführt werden kann, ist das, was der Verf. Seite 391 sagt. Endlich wäre es — ohne jene Theorie — unmöglich, *die unwandelbare Achtung für sich selbst und für jedes andre endliche Vernunftwesen*, bey un-

fern vielen und mannichfaltigen Vergehungen zu erhalten, ohne welche keine Ausübung unserer Pflichten statt findet. Ungerechtigkeit in Beurtheilung und Behandlung unserer Selbst, unserer Mitmenschen, und des ganzen Reichs endlicher Geister, Leichtfinn und Verzweiflung — sind unvermeidlich, wenn nicht mit dem Bewußtseyn unseres freyen Willens, das Bewußtseyn der unverschuldeten und unvermeidlichen Einschränkung unserer Kraft, und der unhintertreiblichen Nothwendigkeit alles geschehenen, und alles dessen was geschehen wird, unzertrennlich verbunden ist.“

Allein, welche Achtung bleibt mir für mich und jedes andre endliche Vernunftwesen übrig, wenn meine Freyheit im Grunde nur Nothwendigkeit ist? ohne auf die Folgen zu sehen, die aus dem intelligiblen Fatalismus eben so gut, wie aus dem sinnlichen Determinismus, für positive Gesetzgebung etc. hergeleitet werden können. —

Der Verf. scheint selbst das unbefriedigende in der Rechtfertigung seiner Theorie gefühlt zu haben, als er zum vorhergehenden die Anmerkung niederschrieb: Will man diese Vereinigung der theoretischen und praktischen Vernunft nicht zureichend finden, will man durchaus auf der Behauptung

hauptung bestehen, daß zu dem absoluten praktischen Sollen auch ein absolutes theoretisches oder physisches Können gehöre, und daß das letztere schon in dem erstern enthalten sey: so bleibt mir — wenn ich auf die vorhandene Immoralität Rücksicht nehme, keine andere Ausflucht übrig, als — entweder alle *Immoralität* in der Erscheinung für *bloßen Schein* zu erklären, oder alle praktische Nothwendigkeit, d. h. alle Moralität für ein Unding zu halten. Ienes verbietet mein Verstand, dieses mein Wille. Also — ein dritter Ausweg?

Aber was soll dies für ein Ausweg seyn? Nach unserer ganzen bisherigen Untersuchung sind nur 2 Wege für uns offen, entweder Indifferentismus oder Fatalismus. Der erste war eben so wenig mit den Gesetzen der theoretischen, als mit den Forderungen der praktischen Vernunft vereinbar — der letzte hingegen ist zwar den erstern völlig gemäß, scheint aber den letztern durchaus zu widersprechen.

Hinc atque hinc densi fluctus geminique minantur

Hinc atque hinc scopuli.

Gerade an dieser gefährlichen Stelle scheinen die großen Männer des Jahrhunderts den redlichen

chen wahrheitsuchenden Forscher mitten auf dem weiten Ozeane menschlicher Meinungen sich selbst zu überlassen. Schon mancher nicht geringen Gefahr durch Hülfe des besseren Kompasses und der neuen Charte entgangen, die er beyde dem unsterblichen Stifter der kritischen Philosophie verdankt, scheint ihm hier weder Charte noch Kompass zu helfen. Er mag steuern nach welcher Seite er will, nirgends erwartet ihn ein sicherer Hafen, und doch scheint auch das Stillestehen, (die skeptische *εποχή*) moralisch unmöglich. Ebenso sehr verachtet er im Bewußtseyn seiner menschlichen Würde den Rath derjenigen, die ihm von allen Seiten her zurufen, das Ruder niederzulegen, und sein Schiffchen den Wellen und Winden zum Spiel zu überlassen. Noch immer wägt er die Gründe nach beyden Seiten sorgfältig ab, allein das Resultat bleibt dasselbe: die praktische Vernunft scheint mit der spekulativen durchaus unvereinbar zu seyn. Dennoch würde er vielleicht der ersten den Vorzug geben, aber auch ihre Aussprüche erschweren die Wahl; denn was scheint gefährlicher, was unbefriedigender für sie zu seyn, einem absoluten Zufall oder einer absoluten Nothwendigkeit die moralische Weltregierung in die Hände zu geben? — — Sollte hier nicht der seelenvolle Verfasser der Lebensläufe Recht haben

ben, wenn er seinen durch Geist und Herz gleich edlen Pastor sagen läßt: Wenn ich unter Irrthum wählen soll, will ich lieber eine gütige Nothwendigkeit als eine Freyheit, die das Beste verwirft? *)

Doch

*) Ich begehre, sagt Hommel S. 217. des mehrmals angeführten Buches, im geringsten nicht zu läugnen, daß ein Verhängniß zu glauben, manchen schwer eingehe, und dem ersten Ansehen nach mit Schwierigkeiten verknüpft sey, derentwegen ich solcher Lehre augenblicklich entsagen wollte, wenn ich nur eine bessere Freystätte wüßte, und nicht auf der andern Seite der ohne allen Grund in dem Willen selbst entstandene Wille noch weit unauflöslicher, noch weit gefährlicher wäre. Ich sage es noch einmal, Gott behüte mich für dergleichen Freyheit, nach welcher auch der sittsamste Mensch ohne alle Ursache, ohne daß Schande und Strafe ihn abzuhalten vermögend wäre, den Einfall haben könnte, des Nachbars Haus anzuzünden, oder ein Strafenräuber zu werden, und dieses ganz fans rime & fans raison. Eine solche Freyheit, etwas ohne Ursache zu wollen, ist ein weit schrecklicherer Abgrund, als diejenige Tiefe, in welche man durch den Satz des zureichenden Grundes versenket wird. *Mein Wille soll keinen Grund haben; es soll etwas von ohngefähr entstehen; mein Wille soll eigenmächtig, d. h. meine Seele soll Gott werden. Denn etwas aus Nichts machen, kann blos der Schöpfer. — Man*

Doch ich kehre wieder zu meiner Tabelle zurück.

In Absicht auf die Kategorie der Gemeinschaft fragt es sich

- 1) ist es die ganze menschliche Natur überhaupt, der Freyheit beygelegt werden muß, oder
- 2) ist es nur ein einzelnes Vermögen des Menschen — die Vernunft, welcher dieselbe zukömmt?

Kant, der Freyheit überhaupt nur den moralischen Wesen einzuräumen scheint, (man sehe oben) sagt Seite 391 der Kritik der r. Vernunft 2. Ausgabe:

Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit andern Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der *reinen Vernunft*, welche mithin frey handelt u. f. w.

Aber

sieht, Hommel stritt nicht blos gegen den Indeterminisme seiner Zeit, sondern gegen *Grundlosigkeit* der Freyheit überhaupt. Wenigstens scheint mir das letztere für den transcendentalen Indifferentisten immer noch ein wichtiger Stein des Anstosses zu seyn. —

Aber wie können Handlungen, die der Form der r. V. nicht nur nicht gemäß, sondern sogar *zuwider* sind, als Wirkungen derselben betrachtet werden? Kant kann doch unmöglich der Vernunft, dem letzten Prinzip aller Einheit in dem menschlichen Geiste, widersprechende Handlungsweise und kontradiktorisch entgegengesetzte Willensbestimmung beylegen wollen. Allein geschieht etwas anders, wenn man die Vernunft zur letzten Bedingung aller willkührlichen Handlungen macht? wenn man sittliche und nicht sittliche, ja sogar unsittliche Handlungen aus ihr als aus einer gemeinschaftlichen Quelle ableitet? — Oder will vielleicht Kant nur die moralische Thätigkeit auf das intelligible Ich beziehen? — Dies kann unmöglich seine Meinung seyn. Denn der ganze Kontext von Erscheinungen bey Menschen, von seinem ersten und wahrnehmbaren Daseyn an, bis dahin, wo diese Erscheinungen vor dem Blick unseres Geistes verschwinden, ist Folge von diesem Ich, und ich sehe durchaus keinen Grund, warum bloß moralische Handlungen als Wirkungen desselben betrachtet werden sollen. Im Gegentheil ist es ein nothwendiges Resultat der Kantischen Philosophie, daß so lange etwas bey den Menschen erscheint, es sey etwas bloß sinnliches
oder

oder verständiges, oder vernünftiges, auch etwas in dem intelligiblen Ich gegründetes erscheine.

Wie aber dies intelligible Ich alle die zum Theil so ganz heterogenen Erscheinungen hervorbringe? ob ihnen in demselben nur *eine und die nemliche* Kraft, oder unsere sich einander einschränkende Kräfte zum Grunde liegen? Dies alles sind Fragen, die sich höchstens nur mit einem *Vielleicht* beantworten lassen. „Vielleicht *)“, sagt Kant selbst irgendwo in der Kritik der r. V.), ist es eine gemeinschaftliche Wurzel, woraus die beyden Stämme, Vernunft und Sinnlichkeit, entspringen, und dies ist auch alles, was sich darüber sagen läßt. Sobald man diesen Gedanken nur etwas weiter verfolgt, so stößt man auf eine Reihe von Behauptungen, wovon die eine immer ungreiflicher als die andre ist, und am Ende erblickt man sich mitten in einer Leibnitzischen Monadenlehre. Sind nemlich alle auch noch so heterogene Erscheinungen beym Menschen Folgen *einer und derselben* Kraft, so sind auch alle den Erscheinungen überhaupt zum Grunde liegende Dinge an sich einander völlig gleich, und der Grund, warum

*) Eine Stelle, die sich mit der übrigen Behauptung, daß jede Handlung die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft sey — nicht wohl vereinigen läßt.

um nicht bey allen die nemlichen Erscheinungen erfolgen, kann nur in der größern oder geringern Einschränkung liegen, wodurch das eine mehr, das andre weniger in seiner Wirksamkeit gehindert wird. Denn gleiche Erscheinungen, wie die bey dem Menschen, fänden sich nicht nur bey dem Thiere, sondern selbst bey der Pflanze. Alle diese Erscheinungen, mußte man annehmen, sind Wirkungen spezifisch einer und der nemlichen Kraft, nur dafs diese Kraft durch begünstigende und einschränkende Umstände bey dem einen mehr, bey dem andern weniger entwickelt worden ist. Da, wo sich jetzt verständige Erscheinungen zeigen, würden wir mit Recht behaupten, können sich künftig auch vernünftige äußern, und ferner, wo wir jetzt sinnlich thierische wahrnehmen, da können sich künftig verständige hervorthun, und noch tiefer herunter, wo wir jetzt organische Erscheinungen bemerken, da können sich künftig sinnlich thierische offenbahnen.

So wären also die Menschen nicht bloß *unter sich* völlig gleich, Leibnitz hätte an sich betrachtet und abstrahirt von allen begünstigenden oder einschränkenden Bedingungen nicht nur keinen Vorzug vor dem Feuerländer, sondern die Menschen überhaupt, und unter ihnen Leibnitz so gut als

als der Feuerländer, unterscheiden sich nicht wesentlich von dem Thiere und der Pflanze, sondern bloß dadurch, daß die einschränkenden Bedingungen bey ihnen nicht statt finden, wodurch die höhere Thätigkeit bey jenen gehindert wird. — Gehört diese Behauptung nicht unter diejenigen, welche, wie Mendelssohn sagte, den Philosophen erinnern könnten, daß es hohe Zeit sey, sich zu orientiren, und nach dem schlichten Menschenverstand umzusehen, von dem er zu weit abgekommen wäre? Und dennoch sehe ich nicht ein, warum man diese Hypothese gerade für ungereimt erklären wollte. Läßt sich gleich nichts beweisen, so ist doch auch in der ganzen Vorstellungsart nichts, was dem Interesse, den Zwecken der Menschheit entgegenliefe. Sie ist also spekulativ und praktisch möglich, als Problem in allen nur möglichen Rücksichten zulässig. Aber eben dies ist auch der Fall bey der entgegengesetzten Hypothese, daß den *verschiedenen Erscheinungen* bey dem Menschen *verschiedene* Kräfte im intelligiblen Ich zum Grunde liegen. Ja bey dieser scheint noch weniger Schwierigkeit des Begriffes zu seyn als bey der ersten. *) Ich habe darüber einen Gedanken

*) Ueberhaupt lassen sich hier mehrere mögliche Fälle angeben. Folgende Tabelle erwartet als erster Versuch dieser Art die Nachsicht der Leser.

danken der mir wenigstens eine nähere Prüfung zu verdienen scheint.

1) Es

I. Der Wille ist kein von der praktischen Vernunft und Sinnlichkeit verschiedenes, sondern das beyden eigenthümliche Vermögen, ihren eigenen Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen, oder sich doch zur Bewürkung derselben zu bestimmen.

1. Vernunft und Sinnlichkeit besitzen beyde, jedes ein von dem andern wesentlich verschiedenes und dem andern seiner Natur nach widerstreibendes Willensvermögen. (2 Seelen, wie Araspes im Xenophon glaubte.)

a) ein reines Willensvermögen nach Prinzipien der reinen von Sinnlichkeit unabhängigen Vernunft, nach reinen moralischen Gesetzen a priori zu handeln.

b) ein empirisches sinnlich affizirtes Willensvermögen, nach empirischen von der praktischen Sinnlichkeit abhängigen Vernunftgrundsätzen zu handeln.

2. Vernunft und Sinnlichkeit haben beyde ein und dasselbe Willensvermögen zum Grunde, welches aber eine doppelte Handlungsweise besitzt

a) eine sinnlich (pathologisch, ästhetisch affizirte) Handlungsweise welche die Form

α) der thierischen blös sinnlichen Handlungen

β) der verständigen im engeren Sinne ausmacht

m. f. Schmid's Moralphil. S. 20 und 21

1) Es ist moralisches Faktum dafs wir nach einer unmoralischen Handlung uns vornehmen, die

b) eine rein vernünftige Handlungsweise, welche nicht durch Objekte der Sinnlichkeit bestimmt wird, sondern diese und die Natur sich selbst unterwirft, indem sie nur nach einer reinen absolut nothwendigen und allgemeinen Regel, d. h. nach einem rein moralischen Gesetz und nach einem eben so bestimmten Zwecke handelt.

Die erste Handlungsweise geht vor der letztern her, und ist derselben subordinirt. Sie *scheint* ihr jedoch zu widersprechen, inwiefern diese durch den Stoff auf eine für uns unbegreifliche Weise ist gehindert worden, auch ihre Form an demselben hervorzubringen.

II. Der Wille ist ein besonderes von der praktischen Vernunft und Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen

1. der Wille bestimmt sich selbst

a) Vernunft und Sinnlichkeit fliessen auf den Willen nicht ein

b) sie fliessen auf denselben ein, ohne ihn jedoch zu nöthigen und es bleibt der Willkühr die Wahl. Diese Willkühr wählt als intelligibles Vermögen

a) durch eine intelligible That ein für allemal eine Maxime

✕ entweder die Sinnlichkeit der Vernunft schlechthin zu unterwerfen

☐ oder die Forderungen der erstern mit Hintansetzung des rein moralischen Gesetzes der

die Vernunft in die ihr geraubten Rechte wieder einzusetzen, oder daß wir uns *bessern wollen*, daß

O 2

also

letztern zu befriedigen. Siehe Kant in der Abhandl. über das radikale böse. Welches von beyden einmal in die Maxime aufgenommen worden, gilt als nothwendiges *der Willkühr des Willens selbst unabänderliches Gesetz für die ganze Reihe erscheinender Handlung.*

- β) oder sie bestimmt sich *bey jeder erscheinenden Handlung* entweder zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Der Wille ist alsdenn nicht das Vermögen *einer* Maxime, die unabänderlich und nothwendig für alle Handlungen gälte, sondern das Vermögen *der* Maximen, inwiefern man darunter willkührliche Vorschriften zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes versteht. Man sehe Reinhold in der Abhandlung über die ersten Gründe der Moral und des Naturrechts.

2. Der Wille wird bestimmt

a) von Vernunft und Sinnlichkeit gleich stark

b) in verschiedenen Graden der Stärcke

α) ein Vermögen hat stets vor dem andern die Oberhand

β) bald ist die Sinnlichkeit bald die Vernunft stärker.

Alle diese verschiedenen Theorien über Willen und Freyheit des Willens sind nichts anders, als eben so viele Hypothesen über dieselbe, und es kommt

also die Erscheinung der Vernunft die übrigen wieder verdrängt.

2) Scheint es mir ein eben so unläugbares moralisches Faktum zu seyn, daß wir bey allem Gefühl unserer Eingeschränktheit dennoch glauben, uns *bessern zu können*. Dieser Glaube ist so tief in der gemeinsten Menschenvernunft gegründet, daß man ihn häufig nicht bloß auf die Zukunft, sondern selbst auf die vergangene Zeit bezieht, und in den meisten Fällen ohne Bedenken behauptet, man hätte schon längst sich *bessern können* *). Hier irrt nun freylich der Mensch darinn, daß er sein *jetziges* Können, da das Bewußtseyn und die Wirksamkeit seiner moralischen Kraft nicht gehindert ist, auf einen *frühern* Zeitpunkt überträgt; aber immer beweist doch jener Glaube wenigstens ein *gegenwärtiges Bewußtseyn des Ueberschwunges* seiner moral-

am Ende nur alles darauf an, nach welcher von diesen Hypothesen die verschiedenen Erscheinungen im Menschen am besten sich erklären lassen.

*) Jakobi sagt daher nicht zu viel, wenn er ganz im Geiste der Kantischen Sittenlehre behauptet: die Unabhängigkeit und *innerliche Allmacht des Willens*, oder die mögliche Herrschaft des intellektuellen Wesens über das sinnliche Wesen, wird *de facto* von allen Menschen zugegeben. Siehe die Abhandlung über Freyheit §. XXXIV.

ralischen Kraft über die übrigen, zu seinem Ich gehörigen Kräfte. Dazu kommt noch

3) die in den letzten Tiefen unseres Geistes gegründete *Beziehung aller unserer Vermögen und Thätigkeiten, Erkenntnisse und Handlungen auf das moralische Gesetz*. Moralität ist der höchste, letzte Zweck des Menschen. Sie allein hat innern Werth. Alles andere schätzen wir nur, inwiefern es mit ihr in näherer oder entfernterer *Beziehung* steht. *) — Woher nun diese allgemeine *Beziehung*? woher jene beyden so merkwürdigen *Thatsachen* im menschlichen Geiste? Mich dünkt: darf ich den wesentlich verschiedenen Erscheinungen im Menschen auch verschiedene Kräfte im intelligiblen Ich zum Grunde legen, so erklärt sich alles von selbst, sobald ich nur annehme, daß die der Vernunft als Erscheinung zum Grunde liegende Kraft über die übrigen Kräfte unseres intelligiblen Ich *wirklich prädominirt*, und nur durch die Dinge

O. 3

an

*) Schon Plato fragt daher de republ. IV. 372 nach der zweiten Ausgabe ουκουν τω μεν λογιστικω αρχειν προσηκει σοφω οντι, και ελοντι την υπερ απασης της ψυχης προμηθειαν; und im Phaedo sagt er pag. 131. 82. επειδαν εν τω αυτω ωσι ψυχη και σωμα τω μεν δουλειειν και αρχισθαι η φυσικη προσταττει, τη δε αρχειν και δεσποζειν. Man vergleiche auch Gorgias 42 und de legibus 81 et 90.

an sich eingeschränkt wird, welche den nicht zu unserm Ich gehörigen Stoff zu unseren Vorstellungen und Handlungen liefere. Unser intelligibles Ich wäre freylich ein Inbegrif von Kräften, die durch und unter der Herrschaft der moralischen Kraft zu einem System vereinigt würden, so ohngefähr wie nach Leibnitz jeder Gegenstand aus einer durch Zahl unbestimmbaren Menge von Monaden bestand, die durch und unter der monas regens zu einem Ganzen vereinigt wurden. So wie diese der Mittelpunkt war, wodurch alle andere gleichsam angezogen und zusammengehalten wurden, so ist die moralische Kraft des intelligiblen Ich der Mittelpunkt, worauf die übrigen Kräfte sich beziehen und da gleichsam sich konzentriren. Das intelligible Ich wäre also mit allen seinen Formen und Thätigkeiten, oder, um mich so auszudrücken, *mit sich selbst einig*, auch dann, wenn diese reinen Formen Stoff unserer Vorstellungen würden. Unmoralische Handlungen hingegen müßten wir von den übrigen Dingen an sich ableiten, die den Stoff zu unsern Vorstellungen hergeben, und durch die *ihnen* eigene Form, die wir ihnen, wenn wir gleich sonst nichts von ihnen wissen, dennoch zugestehen müssen, unsere Vernunft hindern, die *ihr* eigene Form an dem von ihnen erhaltenen Stoffe her-
§ vorzu-

vorzubringen. Diese Hinderung oder Einschränkung hat, wie *jede Einschränkung einer Kraft* in der Erscheinung immer ein unangenehmes Gefühl zur Folge *), das aber wohl nie *rein*, sondern fast immer mit andern Gefühlen amalgamirt erscheint. Daher die Reue, der Schmerz, nach einer unmoralischen Handlung, wohl nur höchst selten *ganz* als Folge jener Einschränkung angesehen werden kann. Mit diesem unangenehmen Gefühl ist nun zugleich ein Verwerfungsurtheil unserer Vernunft verbunden, (denn die Vernunft kann keine Handlung billigen, der sie nicht das Gepräge ihrer Form aufgedrückt hat,) und damit der — Vorsatz künftig anders zu handeln. Dieser Vorsatz und das vorher angeführte Faktum unserer Vernunft

O 4

nunft

*) Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde wird die Identität des *vernünftigen Daseyns* unterbrochen; folglich die Personalität, welche allein im vernünftigen Daseyn gegründet ist, verletzt: mithin die Quantität des lebendigen Daseyns um so viel vermindert. — Da der Mensch sich der Identität seines Wesens bewußt ist, so muß er sich selbst als der Urheber des unangenehmen Zustandes anschauen, in dem er sich befindet, und in seinem Innern die heimlichste Zwietracht erfahren. Man sehe die schon mehrmals angeführte Abhandlung über die Freyheit des Menschen in der neuen Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza von Fr. G. Jakobi.

nunft, daß wir in Rücksicht auf schon geschehene Handlungen glauben: Wir hätten *anders handeln können*, scheinen mir nur durch meine Hypothese erklärbar. Dann die Beziehung einer erscheinenden Handlung auf das gedachte Vernunftgesetz kann wohl das Urtheil erzeugen, daß ich anders hätte handeln *sollen*, aber gewiß nicht das Urtheil, daß ich auch anders hätte handeln *können*, gewiß nicht den Voratz, künftig wirklich anders zu handeln. Diese können nur durch ein in dem Innersten unsers Wesens gegründetes *herrschendes Bewußtseyn*, d. h. durch ein Bewußtseyn des Ueberschwungs des moralischen Vermögens über die übrigen Vermögen unseres Geistes, hervorgebracht werden, welches nicht anders, als das erscheinende Resultat eines *wirklichen Ueberschwungs* unserer moralischen Kraft über die übrigen Kräfte unseres intelligiblen Ich gedacht werden kann. Hierdurch löst sich nun auch das grofse Räthsel der Beziehung aller unserer Vermögen auf das Moralische, aller unserer Erkenntnisse und Thätigkeiten auf das Gesetz der Vernunft *). Bestünde
unser

*) Hauptsächlich um deswillen, glaube ich, nennt auch Jakobi den Geist der Freyheit, der ein anderer seyn müsse, als der Geist des Syllogismus, — den Othem Gottes in dem Gebilde von Erde §. XL der ang. Abhandl. denn er setzt gleich §. XLI,

unser intelligibles Ich aus mehreren einander *an sich* widerstrebenden Kräften, so weiß ich nicht, wie man jenes Räthsel lösen wollte. Auch würde man sich durch eine solche Behauptung viel weiter von der Idee der *absoluten Einheit* entfernen, die unsere theoretische Vernunft uns vorschreibt. Es ist diese Idee zwar kein Gesetz, woran die Natur selbst schlechterdings gebunden wäre. Allein wir dürfen sie doch nicht eher verlassen, als bis triftige Gründe uns dazu nöthigen. Thut nun gleich meine Hypothese der Idee von absoluter Einheit kein völliges Genüge, so kömmt sie ihr doch wenigstens viel näher als jene andre Erklärung, die das intelligible Ich aus einander *widerstrebenden* Kräften bestehen läßt.

O 5

Auch

hinzu: Es beweist dieser Geist zuerst sein Daseyn im Verstande, der wirklich ohne ihn jener wunderbare Mechanismus seyn würde, welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden durch einen Blinden möglich, sondern auch die Nothwendigkeit einer solchen Einrichtung durch Vernunftschlüsse erweislich mache. Wer bündigt hier den Syllogismus indem er seine Vorderfätze schlägt? Allein dieser Geist durch seine Gegenwart *in Thaten der Freyheit und einem unvertilgbaren Bewusstseyn* §. LXII. Wie dieses Bewusstseyn die Ueberzeugung selbst ist: *Intelligenz für sich allein sey wirksam; sey die höchste, ja die einzige uns wahrhaft bekante Kraft; so u. s. f.*

Auch läßt sich auſſer den oben angeführten moralischen Faktis das ſonſt unbegreifliche Faktum, daß die Erſcheinung der Vernunft allmählig die übrigen verdrängt *), durch meine Hypotheſe erklären. Denn

1) muß nicht nur, ſobald die Einſchränkung durch fremde Kräfte aufhört, die Vernunft ihrer Natur nach in die ihr eigenthümlichen Rechte als *Selbſt und Alleinherſcherin* wieder eintreten; ſondern ich kann mir es

2) auch denken, daß das prädominiren der Vernunft als Erſcheinung nicht bloß Folge ihrer wieder eingenommenen Oberherrſchaft über das intelligible Ich, ſondern Folge eines *wirklichen Sieges* über die Einſchränkungen der Dinge an ſich ſeyn könne. Ich fürchte daher nicht, daß man die Frage als ganz unſtatthaft verwerfen werde: ob der Streit, in dem ſich die Vernunft als Erſcheinung mit der Sinnlichkeit befindet, nicht das

*) Alle Arbeit an uns ſelbſt, um uns vollkommener zu machen, läuft — (da der Körper unſer nächſtes Objekt iſt, welches immer auf uns wirkt; ohne welches wir nicht wirken können) darauf hinaus, daß wir unſer Temperament, wo es fehlerhaft iſt, zu überwinden, endlich ganz zu bändigen, und unſerer Seele zu unterwerfen ſuchen — Garve zu dem 2ten Buch des Cicero von den Pflichten Seite 61 der zweiten Ausgabe.

das Resultat eines Streites seyn könne, in dem das intelligible Ich in Rücksicht auf seine der Vernunft zum Grunde liegende Kraft mit den Dingen an sich begriffen ist, ein Ringen der Vernunftkraft mit den Dingen an sich, um über sie ebenso zu prädominiren, wie sie über die übrigen Kräfte des intelligiblen Ich prädominirt? Dafs dieser Streit in der Erscheinung als ein Streit der Vernunft *mit der Sinnlichkeit* wahrgenommen wird, ist eine nothwendige Folge von der innern Oekonomie unsers Geistes. In der Erscheinung haben wir keine Dinge an sich, sondern nur den von ihnen erhaltenen Stoff, und auch diesen nur unter einer gewissen Form, die wir selbst an ihm erst hervorgebracht haben. Ein Streit der intelligiblen Vernunft mit den Dingen an sich, kann also in der Erscheinung nicht anders als ein Streit der Vernunft mit dem durch die Form der Sinnlichkeit schon bestimmten Stoffe, oder nicht anders als ein Streit der Vernunft mit der Sinnlichkeit sich äußern. Doch dünkt mich, man hätte schon in der Erfahrung die Beobachtung machen können, dafs die Vernunft nicht mit der Sinnlichkeit selbst als Vermögen unseres Geistes betrachtet, im Streite begriffen ist. Sie tadelt es nicht, und kann es als eine zweckmässige Einrichtung unserer Natur nicht tadeln, dafs an einem Gegenstand (einer Hand-

Handlung) die Form der Sinnlichkeit oder des Verstandes hervorgebracht worden, — der Gegenstand (die Handlung) ist ihr ja dadurch, wenn ich mich so ausdrücken darf, selbst *näher gebracht* worden — sondern sie misbilligt die Handlung nur, inwiefern sie nicht *ihre Form* an sich trägt. Der vernünftige Mensch tadelt eine sinnliche und zugleich unmoralische Handlung bey sich und andern nicht *an und vor sich*, sondern weil das Subjekt der Handlung ein Mensch ist, und weil er als Mensch nur diejenigen Handlungen moralisch billigen kann, die das Gepräge der Königin seines Geistes — der Vernunft an sich tragen. Jede Handlung, die dies Gepräge nicht hat, erklärt er zwar nicht für an und für sich *falsche* Münze, aber in seinem Lande und bey den Unterthanen seiner Königin gilt sie nicht eher, als bis ihr das ihnen allein heilige Gepräge derselben aufgedrückt worden. Das fremde Gepräge der Sinnlichkeit aber ist dem der Vernunft so wenig hinderlich, daß es vielmehr schon vorhergegangen seyn muß, ehe das letztere hervorgebracht werden kann. Allein dies giebt alsdann auch, um bey meinem Bilde stehen zu bleiben, der Münze erst ihren vollen Gehalt und ihren eigentlichen Werth.

Ich könnte, wenn ein solcher Zirkelbeweis erlaubt wäre, auch noch aus meiner Hypothese
einen

einen Grund herholen, warum die Vernunft mit der Sinnlichkeit selbst nicht in einem eigentlichen Streite begriffen seyn könne. Denn besteht unser intelligibles Ich aus einem Inbegrif von Kräften, die durch die Vernunftkraft zu einem Ganzen, zu einem System vereinigt werden, so kann hier keine Kraft der andern im eigentlichen Sinn widerstreiten, sondern alle wirken gemeinschaftlich nach einem Ziel und einem letzten Zweck, den ihnen die Vernunft vorhält. Mich dünkt, auch hier giebt uns die Erfahrung einen gewissen Fingerzeig, dem wir nur folgen dürffen, um diese Behauptung bestätigt zu finden. Wir können fast von keiner in der Erscheinung gegebenen Handlung des Menschen sagen, daß die Vernunft gar keinen Antheil daran gehabt habe. Im Gegentheil glauben wir diesen Antheil bey den meisten selbst wahrzunehmen, und wenn wir auch bey genauerer Untersuchung keine derselben dem moralischen Gesetz auch nur gemäß, (legal) finden sollten, *) Woher kömte nun, daß wir fast nie der

*) Tetens sagt in seinen philosophischen Versuchen über die menschliche Natur B. II. S. 68. In ihren äußern Empfindungen verhält sich die Seele am leidentlichsten, und dennoch giebt eine etwas genaue Beobachtung gute Gründe an die Hand, zu glauben, daß auch zu den leidentlichsten

der Vernunft allen Einfluß auf unsere Handlungen absprechen können? Ich weiß keine andre
Antwort

Gefühlen, die in ihr entstehen, *die innere Naturkraft* etwas thätig beytrage. Man vergl. auch I B. I. Versuch XVI. 4. 5. XI. Verf. III.

Glücklicher weise, sagt Garve, werden die besten Beobachter der moralischen Welt und die zugleich den ersten Keim der Tugend haben, gewahr: dafs diese Pflanze, wenn sie emporwächst, auch schon hier nicht nur das Unkraut, von dem sie umgeben ist, dämpfen und überwachsen, sondern auch den Boden selbst verbessern könne. Unser Temperament, unsere sinnlichen Neigungen und Triebe, unser Körper selbst, können sich bis auf einen gewissen Grad durch die fortgesetzte Arbeit unsers Geistes umändern. — — — Wessen Herz schlägt nicht fröhlicher, wenn er den Ausdruck des Socrates liest, *er habe das Glück genossen, gewahr zu werden, dafs er täglich besser werde.* Menschen von dieser Art, (und ich glaube dafs es deren giebt,) werden wissen, dafs der Körper und seine Beschaffenheit, ja selbst die äufere Dinge, welche durch ihn wirken, sich, bis auf einen gewissen Grad nach dem Modell der Seele abformen; dafs — welche Ursachen es auch in der menschlichen Maschine seyn mögen, die den Zorn des einen, die Begierde des andern weit über *den* Grad des Uebels oder des Guten hinaustreiben, welchen der sich selbst überlassene Geist würde in dem Gegenstande wahrgenommen haben; — dafs, sage ich, der Einfluß dieser Urfa-

Antwort auf diese Frage, als: weil wir Menschen sind; und diese Antwort hat hier wiederum keinen andern Sinn, als weil wir das Uebergewicht der Vernunft über unsere übrigen Seelenkräfte fühlen, weil wir durch ein Faktum unseres Bewußtseyns uns gezwungen fühlen, sie als die Königin unseres Geistes anzuerkennen, wenn sie gleich in der Erscheinung diesen Rang durch eine wirkliche Herrschaft nicht immer zu behaupten vermag. Jenes Faktum aber ist so fest in den letzten Tiefen unsers Geistes gegründet, daß wir sogar die Frage: warum wir der Vernunft folgen sollen? ungereimt finden würden. Auch würden wir nicht leicht eine andre Antwort darauf zu geben wissen, als weil sie Vernunft ist, überzeugt, daß sie sich jedem von selbst schon, als die rechtmäßige Königin seines Geistes ankündigen werde. *) Wollte man aber, um mich juristisch

chen nach und nach schwächer, oder mit jenen Urtheilen des Verstandes übereinstimmender werden könne; daß der Lauf, die Absonderung der Säfte selbst die allgemeine Uebermacht des denkenden und geistigen Wesens fühle. Garve zum 2ten B. des Cicero 62.

*) Im Grunde ist dies auch die nemliche Antwort, die schon Plato in der oben angeführten Stelle gibt, τῷ λογιστικῷ ἀρχεῖν προσήκει σοφῶς αὐτὸ καὶ εἶναι τὴν ὑπὲρ, ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμηθεύειν.

ristisch auszudrücken, auch nach dem Tittel dieser Rechtmäßigkeit fragen, so wäre das eben so, als wenn man fragte: warum Raum und Zeit Formen unserer Sinnlichkeit sind, oder wie es möglich sey, daß etwas sich bewege, und daß die Bewegung einer Kugel der andern durch den Stoß mitgetheilt werde?

Doch — sollte sich nicht über diese, so wie über noch manche andre Frage, z. B. warum die Vernunft bey dem einen mehr, bey dem andern weniger durch fremde Einschränkungen in ihrer Wirksamkeit gehindert wird? sollte sich, sage ich, über diese Fragen nicht in dem heiligen Dunkel der teleologischen Mysterien noch einiges Licht finden? Ich ahnde das, aber es ist auch nur Ahndung. Ich stehe noch vor dem ersten Vorhange dieses Heiligthums, auf eine wohlthätige Hand wartend, die mir ihn öfne. —

Bey den beyden auf der ersten Tafel mir noch übrigen Kategorien der Modalität und Quantität, werde ich kürzer seyn können, weil das meiste, was sich mit Hinsicht auf diese, über Freyheit sagen läßt, schon oben bey der Kategorie der Qualität und Relation gesagt worden ist, worauf ich also, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, hier nur zurückweisen darf.

Was

Was istens die Erkenntnisart (Modalität) betrifft, so behauptet eine Parthey die Möglichkeit, die andere die Unmöglichkeit der Freyheit. Zur erstern gehören alle rationale und empirische Freyheitslehrer, deren Beweise für die Möglichkeit schon oben sind angeführt und beurtheilt worden; zur letztern alle rationale und empirische Fatalisten, deren Beweise gegen die Möglichkeit der Freyheit ebenfalls schon oben geprüft worden sind.

Die Skeptiker kann man nicht eigentlich zu dieser letztern Klasse rechnen, dann sie läugnen nicht die Möglichkeit der Freyheit, sondern behaupten vielmehr nur, daß diese Möglichkeit sich nicht erweisen lasse.

In Rücksicht auf Wirklichkeit der Freyheit giebt es wieder 2 Hauptpartheyen, die sich gerade entgegengesetzt sind, die eine nemlich behauptet diese Wirklichkeit, welche die andre läugnet. Zu der ersten Parthey gehören 3 andre, die, je nachdem sie ihre Gründe für die Wirklichkeit der Freyheit entweder aus der Erfahrung oder der Vernunft, oder aus der Offenbarung herleiten, entweder empirische, oder rationale, oder supernaturalistische Freyheitslehrer genannt werden. Die nemliche Unterabtheilung findet auch bey der Gegenparthey statt. Denn auch die

Fatalisten und Skeptiker nehmen ihre Gründe gegen die Wirklichkeit der Freyheit entweder aus der Erfahrung, oder der Vernunft, oder aus der Offenbarung — die Erfahrungs- und Vernunftgründe, welche beyde Theile, sowohl Freyheitslehrer als Fatalisten und Skeptiker für sich anführen, sind schon oben beurtheilt worden. Was aber die aus einer Offenbarung entlehnten Gründe betrifft, so scheint mir die Frage nicht überflüssig: Kann überhaupt durch Offenbarung etwas mit *apodiktischer* Gewissheit erkannt werden? Die Antwort auf diese Frage muß nothwendig *verneinend* ausfallen, weil es für Offenbarung gar kein Kriterium giebt, wodurch sie von andern Quellen unserer Vorstellung und Erkenntnisse mit Sicherheit unterschieden und *als Offenbarung* apodiktisch erkannt werden könnte. Für den größern Theil meiner Leser, glaube ich, bedarf diese Behauptung keines weitem Beweises. Sollte aber dennoch jemand diesen hier vermissen, so verweise ich ihn auf die vortrefliche Abhandlung in der neuen Ausgabe der Schmidischen Moralphilosophie, wo von Seite 97 — 110. das wesentlichste, was darüber gesagt werden kann, in der gedrängtesten Kürze vorgetragen wird *).

Jeder,

*) Auch die neulich erschienene Kritik aller Offenbarung von Fichte verdient sehr hierbei nachgelesen zu werden.

Jeder, der diese Abhandlung mit Unbefangenheit gelesen und durchdacht hat, wird gewiß einsehen, daß es sehr am unrechten Ort seyn würde, wenn ich hier zwischen Pelagianern und Augustinianern den Schiedsrichter machen, oder gar mich auf die Spitzfindigkeiten späterer Scholastiker einlassen wollte. Den *tradux animae* und *tradux peccati*, desgleichen die *gratiam internam efficacem invincibilem* des Augustin, überlasse ich eben so wie die *gratiam creationis, legis, Christi baptismi* et sp. S. des Pelagius, dem Historiker, und bemerke hier nur, daß in dem ganzen N. T. nichts von metaphysischer Freyheit vorkommt, und daß selbst die praktische Freyheit darin vorausgesetzt wird. Unter den vielen Stellen, die ich zum Beweis für diese Behauptung anführen könnte, nur folgende Matth. 5, 8. 29. u. 30. Gal. 5, 24. Röm. 6, 12 — 23. — Ueberhaupt wird jeder, der mit dem Geist der Seelenlehre Iesu nur einigermaßen vertraut ist, gar bald finden, wie sehr sie auch in Rücksicht auf Freyheit mit der reinen Sittenlehre der Vernunft übereinstimmt. Man s. Ioh. Wilh. Schmid über den Geist der Sittenlehre Iesu und seiner Apostel. Iena 1790. 8.

Was nun die Kategorien der Nothwendigkeit betrifft, so sind sowohl die theoretisch als auch die praktisch nothwendigen Gründe für die Freyheit,

mit den Behauptungen der Gegner schon oben angeführt und beurtheilt worden.

Ich gehe also sogleich zur 4ten Eintheilung über, wornach die Freyheit in Absicht auf ihre Gröfse, entweder als endlich, oder als unendlich gedacht wird. Freyheit überhaupt, ist, wie ich oben gezeigt habe, kein Gegenstand der Erfahrung. Wenn daher in der vorstehenden Tabelle gefragt wird, ob die Freyheit endlich an sich, oder nur in der Erscheinung sey? so darf man dies nicht so verstehen, als ob es eine Freyheit Noumenon, und eine Freyheit Phänomenon gäbe. Denn Freyheit ist immer nur Noumenon, und in dem ganzen Kontext der Erscheinungen haben wir durchaus nichts anders als Naturnothwendigkeit. — Iene Frage hat vielmehr nur den Sinn, ob wir ganz unabhängig von aller Erfahrung, und *völlig a priori* bestimmen können, ob die Freyheit endlich sey? oder ob wir aus der Beschaffenheit unserer *erscheinenden Handlungen* nur auf ein endliches Vermögen durch Freyheit zurückschliessen dürfen, und ob also die Freyheit, so wie sie sich durch die Erscheinungen zeigt, so auch an sich sey? Was das erste betrifft, so können wir, sobald wir von aller Erfahrung abstrahiren, weder die Endlichkeit noch die Unendlichkeit der Freyheit behaupten. Um *a priori* zu wissen, was Freyheit an sich ist, müß-

müßten wir auch a priori wissen, was das intelligible Ich als Ding an sich ist. Allein als Ding an sich, ist das eine wie das andre für uns völlig = x. Nur als Noumena, d. h. nur in Beziehung auf Erscheinungen können wir uns beyde denken. Inwiefern wir nun aber Freyheit in dieser Beziehung denken, so ist es

1) logisch möglich, daß sie durch die andern Erscheinungen zum Grunde liegende Dinge, an sich in ihrer Wirkfamkeit eingeschränkt wird.

2) ist eine solche Einschränkung wahrscheinlich, wenn man erwägt, daß aller Stoff zu unsern Handlungen uns, so wie jedem endlichen Wesen gegeben werden muß, und daß folglich die ganze Sphäre unsrer Wirkfamkeit nicht von uns selbst abhängt;

3) was insbesondere moralische Freyheit betrifft, so müssen wir diesen nicht nur problematischen (logisch möglichen), sondern auch wahrscheinlichen Gedanken assertorisch denken, weil wir sonst der Grundlosigkeit, d. h. der theoretischen Vernunftlosigkeit bey Erklärung der nicht-sittlichen und unsittlichen Handlungen schlechterdings nicht ausweichen könnten. Räunt man die Wirklichkeit dieser Handlungen ein, so ist ein unumschränktes Vermögen der Vernunft auf alle wahrnehmbaren Handlungen eines vernünftig sinn-

lichen Wesens einen moralisch bestimmenden Einfluß zu haben, oder mit andern Worten, eine unumschränkte moralische Freyheit des Willens an sich selbst nicht mehr vernünftig denkbar. Der Beweis für diese Behauptung ist schon oben geführt worden. Allein es sey mir erlaubt, hier noch einige Einwürfe zu erwähnen, die in der sonst so vortreflichen Rezension der ersten Ausgabe der Schmidischen Moralphilosophie im 108ten Stück der Ienaer Allg. Litt. Zeitung vom Jahr 1791. dagegen gemacht worden sind. — Der Rez. sagt hier S. 59.

„Schmid glaubt, moralische Freyheit als un-
 „eingeschränktes Vermögen der Vernunft auf alle
 „wahrnehmbaren Handlungen eines endlichen
 „vernünftigen Wesens einen bestimmenden Ein-
 „fluß zu haben, um sie dadurch zu moralischen
 „zu machen, sey allen Gesetzen des vernünftigen
 „Denkens zuwider. Rezensent begreift nicht, wie
 „dies folgen solle. Er kann sich eine moralische
 „Freyheit in dem Umfang gedenken, ohne Wi-
 „dersinn, wenn er nicht auf die besondern Ver-
 „hältnisse vernünftig sinnlicher frey mechanischer
 „Wesen Rücksicht nimmt.“

Versteht Rez., wie es nicht anders seyn kann, unter diesen besondern Verhältnissen diejenigen, welche aus dem Zugleichseyn der Vernunft und
 der

der Sinnlichkeit in einem und demselben Subjekt entspringen, so begreiffe ich nicht, wie man davon in einer Untersuchung der Freyheit des *menschlichen* Willens abstrahiren könne. Denn wenn auch moralische Freyheit in dem Umfang, worin Rez. sie nimmt, wirklich denkbar wäre*); *menschliche* Freyheit wäre sie wenigstens nicht. Auf diese hat aber Schmid, wenn er die Freyheit als uneingeschränktes Vermögen der Vernunft auf *alle* wahrnehmbaren Handlungen eines *endlichen vernünftigen Wesens* bestimmenden Einfluß zu haben, verwirft, einzig und allein Rücksicht genommen.

„Thut er aber dieses, fährt Rez. fort, und
 „betrachtet die Natur des Menschen im Ganzen, so
 „zeigt ihm die Erfahrung, daß es ganz unläugbar
 „Zustände derselben giebt, wo Gebrauch der Frey-
 „heit nicht mehr gedenkbar ist, wo also vernünfti-
 „ger Weise die moralische Vernunft nicht Dinge
 „gebieten kann, die nur durch Freyheit möglich
 P 4 „sind,

*) Allein sie ist dies keinesweges, inwiefern man darunter mit dem Rez. ein Vermögen versteht, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetz *angemessen oder zuwider* sind, ohne zu einem von beyden weder durch Einflüsse fremder Kräfte, noch durch seine eigene Vorstellungen nothwendig bestimmt werden zu können. Seite 61.

„find, wo also, wenn Handlungen erfolgen, es
 „gleichgültige sind, welche weder moralisches
 „Verdienst noch moralische Schuld haben.“ —

Allein, welche sind diese Zustände, wo Gebrauch der Freyheit nicht mehr gedenkbar ist? *) Das empirische Bewußtseyn — und dies versteht doch wohl Rez. hier unter Erfahrung — führt uns auf sinnlich oder auch vernünftig bestimmte Naturnothwendigkeit *jeder* Handlung, aber es zeigt uns keinesweges, daß Gebrauch der Freyheit dabey gar nicht mehr gedenkbar sey. Die logische Möglichkeit der nicht geschehenen Handlung bleibt, die Nichtübereinstimmung der wirklich geschehenen mit dem Gesetz bleibt nicht minder, und folglich ist auch das Verwerffungsurtheil, sobald sie darauf bezogen wird, unvermeidliche

*) Rez. hat doch wohl schwerlich damit behaupten wollen, daß es Zustände gäbe, wo unser *intelligibles* Freyheitsvermögen durch *sinnliche* Ursachen in seiner Wirksamkeit gehindert werde? Hat er aber dabey an *übersinnliche* Gründe gedacht, so wäre er ja im wesentlichen mit Schmid einig, und unterschiede sich nur dadurch von ihm, daß er die Fälle, wo die Freyheit eingeschränkt oder in ihrer Wirksamkeit gehindert wird, unbestimmt gelassen, und das Urtheil darüber einer trüglichen Erfahrung eingeräumt hätte.

liche nothwendige Erscheinung. Freylich beweist aber dieses Verwerffungsurtheil so wenig für die *reale Möglichkeit* der Handlung, daß es vielmehr auf die *reale Unmöglichkeit* derselben zurückzuführen scheint. Denn nach der bisherigen Untersuchung müßte gerade das aus diesem Verwerffungsurtheil resultirende Bewußtseyn, wenn es vollständig wäre, uns von der letztern überzeugen. Jeder Zustand also, wo wir dieses Verwerffungsurtheil fällen müssen, würde uns an unsere Eingeschränktheit erinnern.

Der Rez. fährt fort: „Grenzen der Freyheit (bey einem, wie man aus der in der Note angeführten Definition des Rezensenten folgern könnte — unbegrenzten Vermögen?) „haben auch alle „Vertheidiger derselben von jeher annehmen müssen *). Allein eben dieselbe Erfahrung zwingt „ihn auch, Zustände anzunehmen, wo der Mensch „sich nicht anders als im vollen uneingeschränkten „Besitz der Freyheit denken kann. Für diese

P 5

Zu-

*) Jetzt nach Erscheinung der Reinholdischen Abhandlung im deutschen Merkur, würde Rez. diese Behauptung wohl etwas einschränken müssen. Denn nach Reinhold hängt es in jedem Falle einzig und allein von unsrer Freyheit ab, ob wir uns zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes bestimmen wollen.

„Zustände allein hat das Vernunftgesetz Sinn und gebietende Kraft, kann auch nicht anders für den Menschen gültig seyn, als in Beziehung auf solche. Das Gesetz wird dadurch selbst nicht im mindesten eingeschränkt, vielmehr wird es dadurch auf den bestimmten Gegenstand seiner Gültigkeit gerichtet u. s. w.“

Allein welche sind, könnte ich hier weiter fragen, die *Zustände der Erfahrung*, wo der Mensch sich nicht anders, als im vollen Besitz der Freyheit denken kann? Das empirische Bewußtseyn sagt ihm von solchen Zuständen gar nichts, vielmehr das Gegentheil, inwiefern es auf Naturnothwendigkeit jeder Handlung führt. Das reine Bewußtseyn aber stellt jede Handlung für sich ohne Rücksicht auf ihre Gründe in der Erscheinung, und nur in Beziehung auf das moralische Gesetz vor. Wie kann also der Rez. sagen, „für diese Zustände allein hat das Vernunftgesetz Sinn und gebietende Kraft?“ Nach dem empirischen Bewußtseyn ist selbst der Zustand des ruhigsten, kältesten Nachdenkens ein durch Naturnothwendigkeit bestimmter Zustand, und nach dem reinen Bewußtseyn bleibt die Beziehung der Handlung — auch wenn sie im Zustand des heftigsten Affekts geschah — auf das moralische Gesetz, und das Ver-

Verwerfungsurtheil, im Fall sie nicht damit übereinstimmt, unverändert. Einige andre Zweifel und Einwürfe dieses achtungswürdigen Rezensenten wird man oben, wo von der Gesetzmässigkeit der Freyheit die Rede war, beantwortet finden. Ich bemerke dies für diejenigen, welche beym Nachlesen jener Rezension diese Antwort *hier* vielleicht vermissen möchten.

Alles, was ich bisher über die Endlichkeit und Beschränktheit der *menschlichen Freyheit* gesagt habe, fällt, wie sich schon von selbst versteht, bey der *Gottheit* weg. Ihre Freyheit ist unendlich, wie sie selbst unendlich ist. „Ein Wesen sagt Schmid §. 205 der neuen Ausgabe seiner Moral, dessen Kausalität der moralischen Forderung vollständig entsprechen, und welches der zureichende Grund einer intelligiblen und zwar moralischen Welt seyn soll, darf mit keinen Einschränkungen gedacht werden. Wir sondern aus demselben Grunde, warum wir es überhaupt uns dachten, und warum wir ihm praktische Vernunft, Erkenntniß der Welt und Macht beylegten, alle mögliche Schranken von den Merkmalen dieses Begriffes ab. — Die Gottheit besitzt also allein *absolute unendliche Freyheit*, bey ihr finden weder *innere Hindernisse*, *innere Beschränkung* der vollkommensten Wirksamkeit ihres Willens, noch *äußere*

sere Hindernisse, äußere Beschränkungen dieser Wirksamkeit statt. Aber ohngeachtet dieser Unendlichkeit der göttlichen Freyheit, müssen wir dennoch die Nothwendigkeit der göttlichen Handlungen behaupten. Wir können und dürfen, wie ich oben gezeigt habe, schlechterdings keinen Zufall annehmen. Die Handlungen des Unendlichen, so wie der endlichen Wesen, sind nothwendig und gesetzmässig bestimmt, jene nur durch ihr eigenes, diese zum Theil auch durch fremde Gesetze. Bey der Gottheit ist dies so einleuchtend, dass man den ganzen Begriff derselben zerstören würde, sobald man ihr ein indifferentistisches Vermögen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen einräumen wollte *), denn

*) Il y a des gens (sagt Leibnitz nach einer kurzen Widerlegung der Spinozistischen Nothwendigkeit §. 175.) qui sont allés a l'autre extremité & sous pretexte d'affranchir la nature divine du joug de la necessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifferente d'une indifferance d'equilibre: ne considerant point, qu'autant que la necessité metaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la *necessité morale* est digne de lui. C'est une heureuse necessité, qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l'indifferance par rapport au bien & au mal feroit la marque d'un defaut de bonte ou de sagesse. Outre que l'indifferance en elle même; qui

denn die erste und wesentlichste Eigenschaft derselben ist höchste Praktische Vernunft, d. i. Angemessenheit des Willens zum höchsten Guten. Dieses Prädikat ist die *Grundbestimmung* unsers Begriffs von einem Wesen, von welchem eine moralische Welteinrichtung ihr Daseyn erhalten hat, und das wir als Prinzip und zugleich als Urbild derselben denken müssen.

Ich möchte daher fragen, warum man sich gegen die Nothwendigkeit der *menschlichen Hand-* lun-

tiendroit la volonté dans un parfait équilibre, feroit une chimere, comme il a été montré ci-dessus: (man sehe §. 35. 46. und 132.) elle choqueroit le *grand principe de la raison déterminante* und 176. Ceux, qui croient, que Dieu a établi de bien & le mal par un decret arbitraire, tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence: & dans d'autres absurdités encore plus étranges — — — car si la justice a été établie arbitrairement & sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hazard, comme lorsqu'on tire au sort; sa bonté & sa sagesse n'y paroissent pas, il n'y a rien, qui l'y attache. Et si c'est par un decret purement arbitraire sans aucune raison qu'il a établi au fait ce que nous appelons la justice & la bonté; il le peut defaire ou en changer la nature de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours comme on peut dire qu'il fera lorsqu'on suppose quelles sont fondées en raisons.

lungen so sehr sträubt, da man doch die Nothwendigkeit der *göttlichen* einräumen muß? Wenigstens kann die Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Nothwendigkeit dieses nicht rechtfertigen; denn es ist hier immer von Nothwendigkeit überhaupt, als Gegensatz von Grund und Gesetzlosigkeit die Rede. Man sehe oben.

Ich könnte nunmehr hier meine Abhandlung über die Freyheit beschließen, und die weitere Anwendung des Gesagten auf moralische Freyheit nach dem Leitfaden der 2ten Tabelle einem jeden aufmerksamen Leser des bisherigen selbst überlassen; allein vielleicht finden sich auch unter diesen mehrere, die wenigstens eine nähere Auseinandersetzung, der in der 2ten Tabelle angeführten fatalistischen Theorien wünschen, und für diese sey also noch dieser kleine Anhang bestimmt. Dem groben *Materialisten* ist alles nur Composition und Decomposition der Materie. Auch der Mensch mit allen seinen Vorstellungen, Begehrungen und Handlungen, ist ein Werk dieser Materie, entsteht, lebt und vergeht nach den Bewegungsgesetzen derselben. Leucipp war nach dem Zeugniß der philosophischen Geschichte der erste, der diesen materiellen Mechanismus oder Fatalismus behauptete. Democrit und Epicur suchten ihn nach der Zeit noch mehr zu verfeinern,

nern, und erwarben sich dadurch allerdings nicht geringe Verdienste um die Physik. Ihre Verdienste aber würden noch gröfser gewesen seyn, wenn sie ihre Behauptungen nicht auch auf solche Erscheinungen ausgedehnt hätten, die mit den Wirkungen der blofsen Materie so völlig unvergleichbar sind, dafs sie ihr sogar grösstentheils widersprechen; denn welcher vernünftige Empiriker wird die blofsen Bewegungsgesetze der Natur für hinreichend halten, um daraus die Erscheinungen der thierischen, ich will gar nicht einmal sagen, der menschlichen Natur zu erklären? Wie unbefriedigend aber wäre vollends ein solcher Fatalismus, für den Forderungen unserer Vernunft! Dann es springt bey dem ersten Blick in die Augen, dafs er allen diesen Forderungen geradezu widerstreitet. *Der thierische Fatalismus*, oder die Nothwendigkeit der Handlungen, zufolge des thierischen Instinkts, ist zwar nicht ganz so empörend als der materielle Mechanismus, — denn es findet dabey doch ein Vermögen statt, nach Vorstellungen zu handeln, — allein im Grunde ist ein solcher Fatalismus doch eben so erfahrungswidrig, und thut den Forderungen der Vernunft eben so wenig Genüge, als jener. Denn welcher auch noch so sinnliche Mensch, wird sich nicht ohne alle Rücksicht, auf eine moralische Ver-

Vernunft wenigstens, praktische Freyheit, Unabhängigkeit von dem allgemein zwingenden Einfluß thierischer Gefühle beylegen? Welcher wird nicht alle Augenblicke sich von dieser Freyheit, die überzeugendsten Beweise zu geben im Stande seyn? Ganz anders ist es mit dem *empirisch sinnlichen Determinismus*, der dem Menschen seine Vernunft so wenig streitig macht, daß er vielmehr selbst die strengsten Forderungen derselben, in ihrem empirischen Gebrauche befriedigt. Nach diesem System ist nun freylich der Mensch nicht durch anziehende und zurückstoßende Kraft, wie die Maschine, auch nicht bloß durch Gefühl und Instinkt wie das Thier, sondern hauptsächlich durch Gedanken wirksam, allein alle diese Gedanken sind denn doch in Ansehung ihres Entstehens und Verschwindens, ihres Wiederkommens und Ausbleibens, in Ansehung der Zunahme und Abnahme ihrer Klarheit, Lebhaftigkeit und Wirksamkeit, kurz in Ansehung ihrer Erscheinung und Abwechselung eben so gut, wie alle andere Phänomene der Sinnenwelt, nothwendig bestimmt. In allen angegebenen Fällen geht jedesmal vor dem Zustand der Handlung, die wir wahrnehmen, ein andrer Zustand unfres Gemüths und der veranlassenden Außendinge der Zeit nach voraus, auf welchen jener regelmässig und nothwendigerfolgt, so

so daß unter vollkommen denselben innern und äußern Umständen das Nichthandeln sowohl, als jede andre von der geschehenen verschiedene Handlung, für bedingt unmöglich erklärt werden muß. Dieser empirische Fatalismus, oder die Behauptung einer allgemeinen Naturnothwendigkeit aller Handlungen stützt sich nun

1) auf die allgemeine Analogie der Erfahrung
2) auf das Interesse der naturforschenden Vernunft, und die damit als leitendes Princip verbundene Idee der absoluten Totalität aller Erscheinungen

3) auf das nothwendige Verstandesgesetz der Kausalität, das selbst erst die Möglichkeit aller Erfahrung begründet. Inwiefern diese Gründe wirklich für die Nothwendigkeit unserer Handlungen beweisend sind; ist schon oben in der vollständigen Kritik dieses fatalistischen Systems gezeigt worden. Man hat übrigens um die lauten Forderungen der praktischen Vernunft zu befriedigen; auf mannichfaltigen Wegen eine Vereinigung zwischen Freyheit und Nothwendigkeit zu stiften versucht; allein es springt in die Augen, daß es, inwiefern man bey diesem empirischen Determinismus stehen bleibt, durchaus inkonsequent und fast ungereimt seyn würde; noch

von Freyheit der erscheinenden Handlungen sprechen zu wollen. Alles Psychologische schließt sich, als Gegenstand der Wahrnehmung, an die Reihe des Mechanischen, Chemischen, Organischen an, und bildet gemeinschaftlich mit diesen besondern Nebenarten, die Hauptgattung des Physischen. Und wenn es ein moralisches Gesetz giebt, so muß auch dies eins von den Naturgesetzen seyn, wodurch alle Erscheinungen in der Sinnenwelt nothwendig in der Zeit bestimmt werden. Seine Gültigkeit kann folglich nur auf die Fälle seiner Wirksamkeit eingeschränkt seyn. Pflicht, Verbindlichkeit, Tugend und Laster, Verdienst und Schuld sind leere bedeutungslose Worte, weil dieser Theorie zufolge bey der Beurtheilung menschlicher Handlungen, nur von Thaten und Begebenheiten, von Glück und Unglück, Vergnügen und Leiden, die Rede seyn kann. So einleuchtend wahr und richtig diese Folgerungen sind, so haben doch mehrere ältere und neuere Deterministen dieselben zum Theil läugnen wollen. Um die Freyheit der menschlichen Handlungen wenigstens noch zur Hälfte zu retten, behaupteten sie: Nur das Vergangene sey nothwendig bestimmt, das Zukünftige aber stehe noch in unserer freyen Gewalt. Eine offenbar ganz leere Distinktion! Dann unläugbar muß eben diesem System

System

System zufolge, zu jeder, auch künftigen Handlung, eine bedingte Nothwendigkeit vorhanden seyn, und das Scheinbare jenes Einwurfs beruht bloß darauf, daß ich von dem Vergangenen erkenne, *was* nothwendig war, von dem Zukünftigen aber nur weiß, daß *etwas überhaupt* nothwendig seyn werde. Die Nothwendigkeit selbst ist in dem einen Fall eben so unwandelbar und unhintertreiblich, als in dem andern. Es ist dies den Augenblick einleuchtend, sobald man nur fragt, wann soll die Bestimmung unseres Willens und Handelns in unserer Gewalt stehen? Ulrich sagt Seite 63. u. a. m. O. seiner Eleutheriologie: Der Mensch soll anders oder besser *werden*, auch *kann* er es werden, *nur kein Mensch kann schon jetzt anders oder besser seyn, als er ist.* Wie aber, kann man mit dem Rezens. in der Litteraturzeitung fragen, wenn aus dem fortfließenden *Ietzt* das *Immer* entstände, wie aus dem fortfließenden Punkt die Linie entsteht, und von jeder Stelle der zukünftigen und vergangenen Zeit das *Ietzt* eben so gälte, wie von jeder Stelle die Linie hinauf und hinab betrachtet, der Punkt gilt? In der That, setzt jener Rezens., und mit ihm jeder Unbefangene hinzu, wenn alles Künftige so gut dereinst gegenwärtig seyn wird, als alles Vergangene bereits gegenwärtig gewesen ist, so muß das

menschliche Thun und Lassen, wenn es allemal
bis jetzt durch Nothwendigkeit bestimmt ist, auf
 gleiche Weise auch für alle Folgezeiten ins Un-
 endliche hin bestimt seyn, als welche Folgezei-
 ten das zur Grenze angenommene Ietz der Reihe
 nach ins Unendliche hindurchwandern muß; oder
 man müßte behaupten, daß alle Handlungen aller
 Menschen in aller Zeitfolge zurück von B nach A
 gesehen, unmöglich anders, aber vorwärts von
 A nach B gesehen, ganz anders möglich gewesen
 seyen, welches offenbar ungereimt ist.

Eine andre eben so leere Distinktion als die
 vorige, ist die Unterscheidung in absolute und
 hypothetische Nothwendigkeit. Wolf gebrauchte
 sie wahrscheinlich eben so wie Leibnitz nur als
 einen Nimbus, um sich dadurch manchem seiner
 Gegner zu entziehen. „Es ist nicht zu läugnen,
 (sagt er in seinen *vernünftigen Gedanken von Gott,
 der Welt und der menschlichen Seele* §. 521.), daß
 ein Mensch, der etwas als besser erkennt, un-
 möglich das Schlimmere ihm vorziehen kann, und
 es folchergestalt nothwendig geschieht, daß er das
 Bessere erwählt. Allein diese Nothwendigkeit
 ist der Freyheit nicht zuwider, denn der Mensch
 wird dadurch nicht gezwungen, das Bessere zu er-
 wählen, weil er auch das Schlimmere erwählen
 konnte,

konnte, wenn es ihm beliebte, *indem eines sowohl als das andere an und für sich selbst möglich ist.*“ Wolf hatte ohne Zweifel hier den §. 37. der Theodizee vor Augen. — Ils disent, (sagthier *Leibnitz* mit Rücksicht auf die Präexistenz Gottes,) que ce qui est prévu, ne peut pas manquer d'exister, & ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas, qu'il soit nécessaire, car la *verite necessaire* est celle, dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette verite, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé, que Dieu la prevoye, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est à dire la consequence est nécessaire savoir, qu'elle existe, puis qu'elle a été prévue, car Dieu est infallible: c'est ce, qu'on appelle une *necessite bypothetique*. Mais ce n'est pas de necessité, dont il s'agit, c'est une *necessite absolue*, qu'on demande, pour pouvoir dire, qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre.

Allein Premontval sagt sehr richtig in seinen *Pensées sur la liberté* Seite 12. : Je tiens la necessite pour tres absolue, ou si non pour absolue, je la tiens pour plus que propre à aneantir l'imputation, si l'hypothese qui me fait vouloir, n'a point

dependu de ma volonte & qu'elle soit telle, qu'elle me feroit vouloir & revouloir autant de fois, qu'on me remettroit dans cette hipothese fatale, fut-ce à l'infimi. D'ailleurs, si la non-necessité absolue, au sens des philosophes modernes suffisoit pour l'imputation, & qui empêcheroit, d'imputer à un soldat, qui a les bras cassés de n'avoir point combattu? N'est-il pas clair, que l'impossibilité n'est qu'hipothetique? Man sehe auch die Abhandlung dieses Verf. sur la pretendue distinction entre necessite absolue & necessite hipothetique imaginee par les philosophes pour l'explication de la liberte.

Eben so wenig ist *drittens* damit gewonnen, wenn man, um der *Nothwendigkeit* auszuweichen, sich des Worts *Gewißheit* bedient. „Die moralische Nothwendigkeit, sagt Wagner*), ist eigentlich keine Nothwendigkeit (*Necessitas proprie sic dicta*), sondern mehr eine bloße *Gewißheit*, denn eine eigentliche Nothwendigkeit schließt in sich, daß etwas unausbleiblich und unwidersprechlich irresistibiler und also geschehen muß, daß es gar nicht auf unsern Willen ankommt, oder in unserer Gewalt steht, es zu ändern. Dergleichen aber
ist

*) Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff der Freyheit sey. Berlin 1730.

ist ja bey der moralischen Nothwendigkeit auf keine Weise anzutreffen, sondern es kommt da lediglich auf unser Gefallen an, dergestalt, daß man zwar wohl gewiß *certo*, aber doch nicht *necessario*, sondern aus eigener Willkühr etwas will oder nicht. Die freyen Handlungen, sagt er daher §. 208., haben zwar ihre Gewissheit, aber doch keine Nothwendigkeit (*futura contingentia habent suam veritatem determinatam*), und können daher von Gott gewiß vorhergesehen werden. Daß diese Gewissheit bleibt, erhellet

a) daraus, weil man niemals will ohne *raison*, oder ohne eine Vorstellung des Guten und Bösen, und weil man

b) bey solcher Vorstellung des Guten und Bösen vermöge seiner moralischen Natur geneigt wird, daß man das vorgestellte Gute gerne habe, und das vorgestellte Böse gerne los seyn will, und daher auch jenes gewiß wird wollen, und dieses gewiß wird nicht wollen, wo uns nicht gewisse *Considerationes* oder Umstände zurückhalten, dahin auch gehört, wenn wir aus bloßer *Commodität* oder *Caprice*, oder *Complaisance* u. s. f. ein vorgestelltes Gut fahren lassen. Da nun Gott alle Umstände vorher weiß, in denen

denen sich eine *causa libera* befinden wird, so kann er auch vorhersehen u. s. w.

Talia retulisse est refutasse.

Um nichts besser ist *Viertens* der alte Kanon *Ultimum intellectus iudicium practicum voluntatem determinat non necessitat.* Wagner sagt in dem angeführten Buche Seite 517., das letzte Urtheil des Verstandes ist, das der Mensch von einer Sache nach Erwägung aller vorkommenden Umstände endlich fället, daß sie gut oder böse, zu thun oder zu lassen sey. Nun ist zwar gewiß, daß der Mensch sich auch nach diesem letzteren und endlichen Urtheil wirklich richtet, und darnach will oder nicht will. Denn das ist ja eben der Endzweck, warum er das letzte praktische Urtheil fällt, nemlich damit er sich endlich mit Ruhe seines Gemüths zum Wollen oder Nichtwollen determiniren könne. Aber deswegen wird dadurch doch der Wille oder die Seele nicht zum Wollen oder Nichtwollen necessitirt, daß sie *volens volens* wollen müßte, und sich nicht noch wieder *ändern könnte.*

Allein dies *ändern können* läugne ich in diesem Falle durchaus, und jeder konsequente Determinist muß es, wenn er selbst sich versteht, mit mir läugnen.

Eine

Eine eben so leere Ausflucht ist es *Fünftens*, wenn man sagt, daß wir schon um deswillen frey seyn müßten, weil wir die Bestimmungsgründe unserer Handlungen nicht voraus wüßten. Denn auf das Vorauswissen oder Nichtvorauswissen der Bestimmungsgründe kommt es dabey gar nicht an, sondern nur darauf, ob die Bestimmungsgründe in meiner Gewalt stehen oder nicht, ob sie meine eigene oder fremde Bestimmungsgründe sind. Sind sie das letztere, so fällt alle Freyheit und mit ihr alle Sittlichkeit weg, ich mag sie voraus wissen oder nicht.

Weit konsequenter war es daher, wenn Hommel Seite 187. des oben angef. Buches sagte: Sobald man Triebe und Vorstellungen, Ursachen und Gründe annimmt, sobald sinket die Freyheit dahin. Umgekehrt, wenn man glaubt, die Seele könne ohne Vorstellungen und Triebe, ohne Grund und Ursache etwas wollen, so ist man mitten in der Epikurischen Welt, so glaubt man, daß etwas von sich selbst entstehen könne; und wird eine Gaukelpuppe des blinden Ungefährs. Ich will aber lieber mit dem Zeno, der Vernunft, als mit dem Epikur, der Unvernunft, Sklave seyn. Nicht minder treffend drückt er sich über die gesuchte Vereinigung dieser einander widersprechenden

chenden Theorien aus. „Es ist unbeschreiblich, sagt er S. 186., wie sehr man sich gequält hat, Vernunft und Unvernunft, Schicksal und Ungelück, den Zeno mit dem Epikur, den zureichenden Grund mit der Freyheit zu verbinden, und Möglichkeiten zu erdenken, wie man gezwungen handeln und doch frey seyn könne. Aber alle diese Mühe ist vergeblich, und das Vorhaben lächerlich, wenn man widersprechende Dinge durch freundschaftliche Bande zu verknüpfen sucht. Inwiefern das, was Hommel hier von dem Indifferentismus und Fatalismus seiner Zeit sagte, auch von dem *intelligiblen* Indifferentismus und Fatalismus gesagt werden könne, überlasse ich einem jeden Unbefangenen selbst zu beurtheilen. Ich fürchte aber, daß einem solchen die Wahl zwischen beyden Theorien jetzt beynahe noch schwerer werden dürfte, als sie es vorher war. Mag ihm auch der intelligible Fatalismus des Herrn Prof. Schmid in mancher Rücksicht befriedigender erscheinen, als der Indifferentismus seiner Gegner, so kann er es doch wohl schwerlich sich bergen, daß auch dieser Fatalismus so gut wie der empirische, zu den für die praktische Vernunft unbefriedigenden Freyheitstheorien gehört. Der Unterschied zwischen beyden scheint blos darinn zu bestehen, daß der letztere uns an sichtbare

bare und der erstere an unsichtbare Fesseln schmiedet. Iene Fesseln hatten also wenigstens noch den Vorzug, daß dem redlichen Wahrheitsforscher, dem ihre Last zu drückend wurde, der höhere Genius seiner reinen praktischen Vernunft erscheinen, und nach ihrer Zerschmetterung, Freyheit ihm ankündigen konnte; da im Gegentheil von diesen Fesseln, unter denen nicht allein unser erscheinendes Ich, sondern auch jener höhere Genius seufzt, nie eine Erlösung zu hoffen scheint. Denn was bleibt dem so gefesselten anders übrig, als die schwindelnde Vernunft durch die Phantasie, diese leidige Trösterin, in den wilden Traum von einer *Vorsehung* einwiegen zu lassen, welche an der eisernen Kette der Nothwendigkeit, (die Kraft eines wohlthätigen Wahnes den meisten Freyheit zu seyn scheint), alle vernünftige Wesen als lauter wirkliche Automate, die einen später auf dem Umweg sogenannter Laster, den andern früher auf dem Richtwege vermeintlicher Tugend zu einem gemeinsamen äußersten Ziele der ungehinderten moralischen Wirk-

sam-

samkeit und damit verbundenen Glückseligkeit mechanisch fortbewegt? Er muß mit Voltaire dem in dem stolzen Wahn seiner Freyheit sich groß dünkenden Menschen zurufen:

Vil atome imparfait; qui croit, doute; dispute,

Rampe; s'élève, tombe; et nie encore sa chute,

Qui nous dit; *Je suis libre!* en nous montrant ses fers.



Druckfehler und Ergänzungen.

Seite 7 Zeile 3 von unten l. *daß* f. *dies*

- 14 — 1 von unten l. *νεγοφοιτος* f. *νεγοφοιτας*
- 16 — 9 von unten l. *thut* f. *thät*
- 21 — 1 der Anm. l. Lib. IX. f. Lib. VI.
- 35 — 5 von oben l. d. h. f. d. k.
- 85 — 5 von unten supplire S. 121 — 23
- 35 nach der letzten Zeile supplire S. 226 — 27
- 36 Zeile 5 von oben supplire S. 178 u. f.
- 36 — 11 von oben supplire S. 130 u. f.
- 36 — 2 von unten supplire S. 226 u. f.
- 37 — 5 von oben supplire S. 48 u. f.
- 37 — 10 von oben supplire S. 131 u. f.
- 47 — 5 von unten l. 102 f. 89
- 54 — 9 von oben l. *sich* für *sie*
- 67 — 6 von unten supplire S. 130
- 88 — 8 von oben l. *hinführe* f. *hinführte*
- 103 — 7 von oben l. *par* f. *per*
- 106 in der Mitte l. *es* f. *ea*
- 124 Zeile 2 von oben l. *ich* f. *sich*
- 126 — 5 v. oben der Anm. l. in der Stärke
f. in Stärke
- 128 in der Mitte suppl. nach: m. f. oben S. 19
und nach: m. f. unten S. 208 u. f.
- 134 und 35 sollte die Stelle von Iacobi von:
Auch — *voraus* erst hinter der folgenden
Anmerkung stehen, wozu sie als Parallel-
stelle gehört

- Seite 136 Zeile 4 von unten der Anm. l. ce f. a.
— 141 — 2 von unten der Anm. l. Denkens
f. Denkers
— 181 Zeile 3 v. unt. der Anm. l. fervo f. ferro
— 181 — 6 von unten der Anm. l. tribueris
f. tribuerit
— 181 Zeile 5 von unten der Anm. l. volumus
f. vollemus
— 183 Zeile 4 von unten l. oben f. eben
— 190 — 9 von unten l. 98 u. 99 f. 86 u. 86
— 206 — 6 von oben l. mehrere f. unsere
— 206 — 4 unt. der Anm. l. vorigen f. übrigen
— 214 — 4 von oben l. folglich f. freylich
— 215 — 4 von unt. der Anm. l. peinlichste
f. heimlichste
— 227 Zeile 9 v. unt. l. Sittenlehre f. Seelenl.
-

Bayerische
Staatsbibliothek
München

